



90

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الغرب والعالم

(القسم الأول)

• تاريخ الحضارة من خلال موضوعات

تأليف: كافين رايلي

ترجمة: د. عبدالوهاب محمد المسيري

د. هدى عبدالسميع حجازي

مراجعة: د. فؤاد زكريا

المحتوى

المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى



90



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

الغرب والعالم

(القسم الأول)

• تاريخ الحضارة من خلال موضوعات

تأليف: كافين رايلي

ترجمة: د. عبدالوهاب محمد المسيري

د. هدى عبدالسميع حجازي

مراجعة: د. فؤاد زكريا



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

90

الغرب والعالم

(القسم الأول)

تاريخ الحضارة من خلال موضوعات

تأليف: كافين رايلي

ترجمة: د. عبدالوهاب محمد المسيري

د. هدى عبدالسميع حجازي

مراجعة: د. فؤاد زكريا



يمكننا القول-بكثير من الاطمئنان-إن الحركة التاريخية الحضارية السائدة الآن في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية هي حركة التحديث، فمجتمعات العالم الثالث، بما في ذلك المجتمع العربي، نحاول أن تعيد تنظيم نفسها على أسس حديثة تستند إلى العلم والتكنولوجيا، وأن تتبنى أشكالا اجتماعية تتناسب مع هذا الوضع الجديد لتحل محل الأشكال الاجتماعية التقليدية (زراعية-رعوية-قبلية). ونتيجة لهذا الانتقال الفجائي/ التدريجي، تبدأ التساؤلات الملحة عن التراث وعن الماضي، وعن الذات وعن الآخرين، وعما هو ممكن وعما ينبغي أن يكون. هل تراثنا العربي، هل هذه «الأمجاد» العربية، هي مصدر عزتنا، أم أنها في الواقع سبب نكبتنا الحالية؟ هل ذاكرتنا التاريخية هي النقطة التي سننطلق منها، أم هي العبء الذي يجب علينا أن نطرحه جانبا حتى ندخل العصر الحديث؟ هل نحن أمة عربية واحدة حقا، أم أننا أمة عربية في طور التكوين، أم مجموعة شعوب تتحدث العربية؟ هل يمكننا أن نبعث من جديد ونستعيد بعض أمجادنا، أم أن وضع النكسة الحالي أمر نهائي؟ وعادة ما يشعر الإنسان بالإحباط الشديد بسبب عدم تحدد الواقع، وبسبب تعدد الأسئلة وتنوعها فيفقَد المرء الاتجاه ويتذبذب بين الحماس الشديد واليأس القاتل.

وعلى الرغم من أن التاريخ ودراسته قد هوجما

بشدة في كل العصور، وفي العصر الحديث على وجه الخصوص بعد ظهور اليقينية العلمية ومفاهيم العلية العلمية، فقد وصف نابليون التاريخ بأنه «قصة خيالية تم الاتفاق عليها»، كما قال فيلسوف التاريخ هيجل،في إحدى لحظات حياته الحالكة، إن الشيء الوحيد الذي تتعلمه الشعوب والحكومات من دراسة التاريخ، انهم لا يتعلمون شيئا البتة من هذه الدراسة، على الرغم من كل هذا تظل دراسة التاريخ-تاريخنا وتاريخ الآخرين-من أنجع الطرق التي يتوسل بها الإنسان ليحدد علاقته مع الماضي وليتعرف على هويته وليتحرر من قبضة الحاضر وليعرف حدود ما هو ممكن وما هو مستحيل. ففي دراستنا للماضي نعرف كيف تعامل العرب القدامى مع المعارف والعلوم الجديدة التي قابلوها بعد فتوحاتهم العديدة، وكيف نجحوا في استيعاب بعضها ولمَ فشلوا حينما كان الفشل نصيبهم. كما نعرف كيف نجحت بعض الأمم الأخرى، مثل اليابان، وهي أمة لها تراث تاريخي ثري، في أن تدخل العصر الحديث وتحقق معدلات تنمية تذهل الغربيين أنفسهم، دون أن تطرح تراثها أو هويتها الخاصة جانبا. بل إنه ليمكن القول أن اليابان استخدمت بعض العناصر الإيجابية في تراثها كي تجند الجماهير وتسهل لها عملية الانتقال. إن دراسة مثل هذا النموذج لقمينة بشحذ الهمم وإدخال العزاء وربما الأمل على قلب الإنسان العربي في لحظات ضياعه الحاضرة.

لكل هذا نجد أنه من الأهمية بمكان أن نقدم لقراء العربية دراسات في تاريخ الحضارة الإنسانية كي يصبح الوجدان العربي أكثر إحاطة بتاريخ الإنسان، وبذا يصبح وجدانا مركبا، قادرا على التعامل مع الواقع المتغير. ولَكن من المدهش حقا أن الأمة صاحبة الذاكرة التاريخية القوية، والتي أنجبت الكثير من المؤرخين في عصر نهضتها الأولى، والتي وضع أحد علمائها أسس علم التاريخ منذ عدة قرون، أقول من المدهش أن نجد أنه في عصرنا الحديث، وهي تحاول أن تنهض من كبوتها وتخرج من حيرتها، لم تتوفر مجموعة من علمائها على كتابة تاريخ الحضارة الإنسانية يبرز الإنجازات العربية ويحدد علاقتها بإنجازات الآخرين، ويدرس هذا التاريخ من وجهة نظر التساؤلات التي تواجه الإنسان العربي. وإلى أن يكتب مثل هذا التاريخ، وإلى أن نقدم رؤية عربية لتَاريخ الحضارة الإنسانية، يصبح البديل الوحيد المتاح أمامنا هو أن ننقل إلى العربية ما كتبه العلماءَ الغربيون

لا هذا المضمار.

والكتاب الذي بين أيدينا هو تاريخ للحضارة يتسم بالجدة والعمق، فهو لم يقدم تاريخا تقليديا تتعاقب فيه الأحداث تعاقبا زمنيا وإنما حاول أن يستخدم بعض مقولات علم اجتماع المعرفة في الدراسة التاريخية وحاول أن ينظر للتاريخ باعتباره أنماطا وتشكيلات متكاملة. ولذا ففي هذا الكتاب لا تظهر المدن ثم تختفي، ولا تنمو الحضارات ثم تذبل وتموت، ولا تسير الجيوش ثم تعود أو قد لا تعود، وإنما نجد تاريخا للحضارة يتجاوز العلاقة الزمنية التقليدية. فالمؤلف قد تناول مادته-أي تاريخ الحضارة-من خلال موضوعات وقضايا مثل نشأة المدن في الشرق والغرب، وظهور الفردية «أو التفرد» في العالم الغربي، وغيابها النسبي في سائر أنحاء العالم، وما شابه من قضايا كلها على علاقة مباشرة بالإنسان الحديث في الشرق والغرب.

ويمكن القول إن التركيز على موضوعات وقضايا محددة دون غيرها، نظرا لأهميتها، وإغفال عنصر التعاقب قد ينجح في تزويدنا برؤية بانورامية متداخلة مركبة، وقد يجعلنا نعايش التاريخ كتجربة، لا أن نتأمله وندرسه كشيء خارج عنا. ولكنه مع هذا سيضفي عنصرا لا زمنيا على التاريخ، باعتبار أن الأحداث داخل البانوراما الواحدة ستتجاور ولا تتعاقب، وباعتبار أن تناول تاريخ الحضارة من خلال موضوعات يفترض وجود وحدة بين الأحداث تتجاوز مجرد التعاقب وتربط بينها، بغض النظر عن الحقبة التاريخية التي وقعت فيها.

وقد يكون في هذا شيء من الصحة، ولكن يبدو أن الكاتب قد تنبه إلى ذلك القصور المنهجي من البداية. ولذا فعلى الرغم من أنه قد صنف مادته داخل أنساق «موضوعية»(نسبة إلى موضوع Theme) إلا أنه حاول أيضا أن يرتب الأنساق ذاتها داخل أنساق تاريخية فأخضعها لقدر من التعاقب الزمني، ولذا فالكتاب مقسم إلى خمسة أبواب يغطي كل منها حقبة تاريخية (العالم القديم، والعالم الكلاسيكي، والعالم التقليدي، والعالم الحديث المبكر، والعالم الحديث) ويضم عدة فصول تستمد معظم مادتها من الحقبة التاريخية التي تشكل إطارها الزمني (فالفصل الذي يتناول المدينة/ الدولة والعاصمة، والذي يقع في الباب الثاني-العالم الكلاسيكي-يركز أساسا على أثينا وروما، أما الفصل الذي يتناول الاقتصاد والمدينة الفاضلة أو أصول

الاشتراكية فيقع في الباب الخامس-العالم الحديث-ويركز على ظاهرة الفكر الاشتراكي في العصر الحديث). كما أن الكاتب لا يني يذكرنا في كل فصل بأن الظاهرة آلتي يتناولها موجودة في مكان وزمان محددين وأنها مرتبطة ارتباطا كاملا، لا فكاك لها منهما.

بل إنه يمكن القول أن المنهج الذي يتبعه المؤلف والفلسفة التي يصدر عنها تؤكد هذا الجانب من الظواهر والأحداث. فالنزعة التاريخيةHistoricism التي ينتمي إليها مؤلفنا ترى أن كل حقبة تاريخية لها فراديتها وأن كل الأمور تتغير، وأن الظواهر إن هي إلا إمكانات في حالة حركة مستمرة من نقطة زمنية إلى أخرى. ويبين المؤلف، في الفصل الأخير، أنه كان يحاول عبر الكتاب ككل أن ينبه القارئ إلى أن ثقافات الشعوب وطرق حياتها المختلفة تنتج عن اجتماع عدة عناصر حضارية وتاريخية ومادية، وأن هذه العناصر مرتبطة الواحد منها بالآخر. فالزمان، إذن، بعد أساسي في كل ما هو إنساني، فنحن، على حد قوله، في أقصى تفردنا لا نملك إن نعبر عن أنفسنا بغير ألفاظ تاريخنا الثقافي وعلاماته. ويتلخص إنجاز الكتاب في أنه لم يقدم منهجا في علم اجتماع المعرفة أو في دراسة التاريخ وحسب، وإنما قدم دراسات تطبيقية لهذا المنهج. بل انه في الواقع لم يفصح عن منهجه إلا في نهاية الكتاب حتى لا يقابل القارئ المادة التاريخية مسلحا بقواعد محددة صارمة، وإنما ليقابلها بقلب رحب وعقل مفتوح، قادر على الاستجابة لما أمامه من وقائع وشواهد دون التقيد بقواعد سابقة-تماما مثلما فعل المؤلف نفسه حينما ألف كتابه.

ومن مزايا الكتاب الأخرى إن اختيار المؤلف للموضوعات التي تناولها لم يكن أكاديميا مجردا، بمعنى أنه لم يختر الموضوعات التي ينبغي عليه اختيارها، أو التي تم الاتفاق على أهميتها في الأوساط الأكاديمية المحايدة، وإنما اختار الموضوعات التي لها علاقة بحياة الإنسان في العصر الحديث. وحينما يختار موضوعات ذات أهمية إنسانية عامة، فانه يطرحها من وجهة نظر الإنسان المعاصر. فالفصل الثاني، على سبيل المثال، يبدأ بطرح سؤال عن دور المرأة في العصر الحديث. أما الفصل الثالث فيناقش مشكلة المدن المعاصرة، وهو بهذا يجعل من دراسة العصر الحجري أو تطور الحضارة في الصين أمر له مغزاه بالنسبة لإِنسان القرن العشرين.

وثمة ميزة ثالثة لهذا الكتاب وهو انه لا يعاني من نقطة القصور الأساسية التي تعاني منها تواريخ الحضارة المكتوبة في الغرب والتي عادة ما تركز على العالم الغربي وحده وعلى إنجازاته الحضارية، كما لو كان العالم الغربي هو مركز العالم. ويحاول المؤرخون الغربيون أحيانا أن ينظروا إلى تاريخ العالم نظرة تطورية عالمية، إلا أنهم كثيرا ما ينظرون إلى تاريخ الإنسانية ككل على أنه ليس سوى إعداد وتمهيد لظهور الإنسان الحديث في الغرب، وان الحضارات غير الغربية ليست سوى حلقات في سلم التطور، ليس لها قيمة في حد ذاتها، وإنما تستمد قيمتها بمقدار مساهمتها في العملية التطورية الدائمة التي أدت في نهاية الأمر إلى ظهور الحضارة الغربية الحديثة. على العكس من هذا نجد أن رؤية كاتبنا عالمية بمعنى الكلمة، فهو يستشهد بأمثلة من اليابان والصين ومصر القديمة وأمثلة مستقاة من روما وأثينا ولندن. ففي طي دراسته للمدن لا يدرس ظهور المدينة في الغرب وحسب وإنما يتتبع ظهورها في بابل ومصر وأثينا وروما والهند والصين. وإذا كان عنوان الكتاب هو الغرب والعالم، فالمقصود هنا هو أن كاتب هذا التاريخ ينتمي إلى العالم الغربي وانه يطرح أسئلة تهم-بالدرجة الأولى-الإنسان في الغرب وفي العصر الحديث، ولكن الإجابة على هذه الأسئلة تستند إلى تجربة الجنس البشري بأسره.

ولكن إنجاز الكتاب الأساسي كما أتصوره هو الرؤية المركبة التي يطرحها للتاريخ والتي يمكن أن نستفيد منها كعرب. فالنسق التاريخي-حسب هذه الرؤية-لا يتكون من بناء تحتي(أو أدوات إنتاج)كما يدعي البعض، ولا هو «تجل» لمجموعة من الأفكار الأساسية أو الجوهرية كما يحلو للبعض القول، وإنما هو بناء كامل يحوي داخله أدوات إنتاج مثل المحراث والأدوات الحجرية، وأدوات تفكير وتأمل (إن صح التعبير) مثل اللغة والرموز الدينية، وأدوات حرب وقتال مثل السيف والرمح والدرع. وبالتالي فإن تفسير سلوك الإنسان وأفكاره يصبح أمرا صعبا يتطلب إعمال الفكر وتمحيص عدد لا نهاية له من التفاصيل التي تنتمي للبناء التحتي والفوقي والوسطى (وقد اقترحت في مقدمة موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية أن نستخدم اصطلاحين آخرين: البناء: «فوق الفوقي»و«تحت التحتي» لنشير إلى تلك العناصر الثابتة غير الاجتماعية التي تؤثر في سلوك الإنسان الاجتماعي

مثل العناصر الجغرافية ورهبة الموت. وحتى إن أخذنا بالثنائية التي تقول إن ثمة بناء تحتيا(مادي واقعي)وآخر فوقي(فكري وروحي)وقبلناها كتاكتيك أو تكنيك تحليلي، فان العلاقة بين البنائين ليست بسيطة وإنما مركبة لأقصى حد، وهي لذلك ليست علاقة سببية وإنما احتمالية. ولذا لا يمكننا القول إن (أ(تؤدي إلى(ب)، وإنما يوجد احتمالات عديدة داخل أي نسق(وجود بالقوة)فتتحقق بعض هذه الاحتمالات ولا يتحقق البعض الآخر، بل إن بعض الاحتمالات ونقيضها قد يتحقق داخل النسق الواحد.

وعلى، سبيل المثال نجد أن اكتشافاً أو اختراعاً ما قد يؤدي إلى نتيجة وعكسها في ذات الوقت. فاستخدام الحديد قد أدى إلى دعم التشكيلات الجماعية العسكرية وبالتالي إلى دعم الاتجاه نحو الجمعية في المجتمعات الإنسان. ولكنه في مرحلة لاحقة أدى إلى ظهور الفردية البطولة المتمثلة في أبطال مثل أخيل وهكتور (ولا ندري هل ينطبق الأمر على أبطال السير والملاحم العربية أم لا؟). وقد أدت الثورة الصناعية في الغرب إلى ظهور التفرد في بداية الأمر وإلى سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى جانب أكبر من مصيره، ولكن الثورة الصناعية ذاتها قد أدت إلى ظهور الشمولية وترويض المجتمعات والأفراد وتدمير الطبيعة في مرحلة لاحقة-أي إلى فقدان سيطرة الإنسان على مصيره تماما.

ويبين الكاتب أيضا أن المجتمع الصناعي في البداية-حينما لم يكن قد اكتمل تطوره بعد-كان يسمح بمجال أكبر للتعبير الفردي. أي أن الاقتصاد المختلط الصناعي/ الزراعي (والذي يشبه في بعض الوجوه الأنماط الاقتصادية السائدة و العالم العربي)أكثر إنسانية من الاقتصاد الصناعي المكتمل النمو. فالمصنع الحديث-على عكس الورشة «المتخلفة» يتطلب من العامل سلوكا ميكانيكيا منضبطا تتحكم فيه الآلات تحكما كاملا، وهذا ما يسمونه بعملية الترشّيد Rationalization أو العقلنة-إن تدرس كل الحركات الإنسانية دراسة كاملة ثم نقسمها تقسيما دقيقا حتى يمكن توظيفها بطريقة كفء لخدمة الآلة-أي أن يصبح الإنسان والآلة مثل العاشق والمعشوق، العياذ باللّه.

بل إن ظاهرة ضخمة تلقي بظلالها الرهيبة علينا جميعا، وهي ظاهرة التصنيع الرأسمالي في الغرب، ليست بظاهرة حتمية، وأسبابها ليست

ببسيطة أو واضحة أو عالمية. والثورة الصناعية-أهم حدث في تاريخ الإنسان ربما منذ الثورة الزراعية، حين توصل الإنسان لفنون الزراعة في عصور ما قبل التاريخ-لم تحدث في إنجلترا ثم في بقية العالم الغربي بسبب تفوق الإنجليز الأخلاقي أو الحضاري، ولا بسبب تخليهم عن الأخلاقيات المسيحية وتبنيهم لفلسفات نفعية مادية، كما يدعي بعض دعاة التحديث على الطريقة الغربية، ولا بسبب التنظيم الاجتماعي المتفوق لمجتمعهم، ولا بسبب قوانين عامة تخضع لها جميع المجتمعات في كل زمان ومكان، فإن تكررت الأسباب حدثت الظاهرة، وإنما بسبب مركب من الظروف والأسباب المتداخلة (وعرضنا له بالدراسة في مكان آخر).(*) والدراسات الحديثة لظاهرة الثورة الصناعية تبين أن ثمة أسباباً مادية)جغرافية واقتصادية(وأخرى معنوية (تاريخية واجتماعية وحضارية) بعضها خاص بإنجلترا قاصر عليها، وبعضها قد تزامن مع البعض الآخر ربما بمحض الصدفة، هي التي أدت إلى حدوث هذه الثورة في ذلك الزمان وذلك المكان دون غيرهما، وانه لذلك لا يمكن أن تتكرر هذه الظاهرة على هذا النحو في مكان وزمان آخرين، وبالتالي لا يوجد مجال لتكرارها أو «نسخها» بحذافيرها (وان كان هذا لا يمنع إمكانية الاستفادة من ثمرتها و «محاكاتها»).

ويمكن أن نستخلص النتائج التالية-كعرب-من منهج المؤلف:

1- إن الوصول إلى «حقيقة أمورنا» لا يمكن أن يتم عن طريق التأمل والتعميم وتبني القوانين الجاهزة والمصطلحات المستوردة وإنما بالغوص في التفاصيل وما سميته في مكان آخر «بالمنحنى الخاص للظاهرة».

2- ضرورة الابتعاد عن الثنائيات الميكانيكية والتركيز على الكليات الدينامية التي تحتوي على عناصر عدة-ليست بالضرورة مرتبة ترتيبا هرميا- تكتسب بعضها أهمية خاصة في ظروف تاريخية محددة.

3- وإذا كانت الظواهر التاريخية مركبا تدخل في تركيبة العناصر الثقافية وتحدد مساره، فإن هذا يعني أن كل نسق تاريخي له خصوصيته التي يكتسبها من خصوصية العناصر الثقافية التي يتضمنه، كما يعني أن مسار هذا النسق وحركته لا يخضع بالضرورة لقوانين صارمة عامة، وإنما

(*) هذه المقدمة هي تلخيص لدراسة مطولة بعنوان «العرب والتاريخ» كتبها الدكتور عبد الوهاب المسيري، وستصدر في «المستقبل العربي».

يولد قوانين الحركة الخاصة به. ونحن لا ننكر وجود تاريخ إنساني عام، فاستخدامنا لمصطلحات مثل «التحديث» و «التصنيع» هو اعتراف ضمني بهذا المستوى التاريخي العام، وهو اعتراف صريح بوحدة الحضارة الإنسانية وأن ما نسميه بالحضارة هو جماع ما أنتجته يد الإنسان على هذا الكوكب. ولكن ما نحاول أن نبنيه هو أن هذا المستوى العام من التاريخ لا يمكن أن يزودنا بقوانين لمعرفة حركة الإنسان المتنوعة ولا يفسر لنا كثيرا من الظواهر إذ لا يمكن فهم أي ظاهرة، ولمَ حدث هذا ولمَ حدث ذاك، إلا في نطاق خصوصيتها.

4- ويبين منهج الكتاب كذلك أنه لا يوجد سيناريو وحيد للتطور والتغير التاريخي، وإنما يوجد عدة سيناريوهات. فتطور المدينة في الشرق يختلف عنه في الغرب، بل ويوجد سيناريوهات عديدة داخل كل نسق حضاري: فثمة مدن بلاط ومدن/ دول ومدن أباطرة ومدن الكوميونات وهكذا. والحب، هذه الرغبة الإنسانية العامة، يتم الإفصاح عنها بطرق مختلفة تختلف باختلاف الحضارات.

وفكرة تعدد السيناريوهات الظاهرة والكامنة هي فكرة هامة للغاية بالنسبة لنا كعرب، فهي تعنيِ إمكانات فائقة للحرية لأننا سنواجه عملية التحديث لا باعتبارها أمراً نهائياَ محدداً، وإنما باعتبارها سيناريوهات بديلة، كما أننا سندرس تراثنا وواقعنا لا في إطار الثنائية الميكانيكية، ثنائية القبول الكامل، أو الرفض التام، وإنما في إطار من الحرية النسبية. وقد يساعدنا هذا التصور لسيناريوهات التحديث العديدة والبديلة على التخلص من بعض المفاهيم الميتافيزيقية التي سادت بعد نكسة 67 التي ترتدي مسوح العلمية والموضوعية مثل مفهوم «الشخصية القومية» باعتبارها مسئولة عن هذا الانتصار أو ذاك الانكسار. وقد زاد الحديث كما الآونة الأخيرة، خاصة بعد نكسة 1967، عن «العقلية العربية» بجماعيتها وفرديتها أو بحماسها وصبرها (وكتالوج الصفات السلبية يحوي دائما صفات متناقضة) باعتبارها هي المسئولة عن كل المصائب. ولعل فكرة السيناريوهات الظاهرة والكامنة والأنساق الفكرية التي تحتوي على توجهات سلوكية عديدة يؤدي بنا إلى الإِيمان بأن هذه «العقلية العربية»(أن(نجحنا فعلا في تعريفها والتعرف عليها) هي مجموعة من الصفات الخاصة، وأنها في حد ذاتها لا

تؤدي إلى شيء محدد على الإطلاق فهي إمكانية حيادية (أو فلنقل سمات بنيوية أي لصيقة ببناء الشخصَية) ليس لها بالضرورة أبعاد أخلاقية: يمكن توظيفها للخير أو للشر، للإنتاج أو للتبديد، للتشييد أو التخريب. ولننظر ماذا فعلت الصهيونية بواحدة من أكثر السمات سلبية في تكوين يهود أوروبا الحضاري، أعني الانغلاق الجيتوي (نسبة إلى الجيتو،أي حارة اليهود في شرق أوروبا) وكيف وظفت هذه السمة في تأسيس الكيان الصهيوني الجيتوي المنغلق، والذي يستمد كل هويته وشيئا من قوته من هذا الانغلاق. ولننظر ماذا فعل اليابانيون بالانتحار؟ وإذا كنا-نحن العرب-محبين للغة والكلمات والأشعار والخطب، كما يقولون، فلم لم يوظف هذا، إذن، في محو الأمية وفي إشاعة حب القراءة واحترام التراث بين جماهيرنا العربية التي وقعت صريعة الأمية والتي أخذ البلاستيك ومسلسلات دالاس وأفلام هوليود تغرقها.

وقد ذكرنا من قبل أن كتاب الغرب والعالم ليس متمركزا على الحضارة الغربية وحدها، بل يطرح رؤية تكاد تكون عالمية بالفعل وأن مؤلف الكتاب في موقفه من الحضارة الغربية لا يقف موقف المعجب المدله بها-كل هو الحال مع بعض مثقفينا «العرب»-وإنما يدرك أن لهذه الحضارة ذات الإنجازات المذهلة جوانب مظلمة مدمرة عديدة. ولذا فهو يبشر بمجموعة من القيم الإيجابية التي طرحتها هذه الحضارة (مثل التفرد والفردية النسبية) ويحذر من مجموعة من الآفات والقيم السلبية التي أفرزتها هذه الحضارة مثل الاستهلاكية والتبديد والشمولية. وهو في هذأ يتحلى بكثير من الحياد والموضوعية وينبهنا إلى مخاطر الحضارة الغربية وسلبياتها. ولكننا نكتشف، بعد شيء من الدراسة، أن القيم الإِيجابية التي يبشر بها لصيقة تماما بالقيم السلبية التي يحذر منها.

فهو في حديثه عن العلم في الغرب يبين بعض مواطن قصوره الخطيرة فيقول إن العلم حوّل الانتباه عن كل السمات الذاتية للأشياء واتجه نحو دراسة السمات الموضوعية وحسب-أي تلك الصفات التي يمكن قياسها. ولكن قياس صفات الشيء يعني في واقع الأمر فصلها عن السياق العضوي الكلي للشيء. ثم يذكر المؤلف أن طرد العنصر الإنساني من عالم الزمان والمكان قد صاحب ظهور العلم. فالساعة أدخلت الزمان الميكانيكي الذي

يمكن قياسه بالدقائق والثواني بدلا من الزمان الإنساني أو الطبيعي الذي يقاس بنبضات القلب أو دورات الطبيعة. ثم ظهرَ المكان الميكانيكي أيضا في شكل المساحات الموحدة وأدوات القياس الدقيقة والآلات التي تصنع وفق مقياس موحد. ثم بعد قتل الطبيعة اتجه العالم الغربي نحو مصادر الطاقة التي لا يمكن تعويضها.

وعرض الكاتب يدل على أن منطق العلم الداخلي، منفصلا عن الإطار الإنساني، هو نقطة قصوره. فالعلم الغربي الذي يصدر عن فكرة انفصال الإنسان عن الطبيعة يهدف إلى تمكين الإنسان من السيطرة عليها وتسخيرها لصالحه، ولكن هذا العلم ذاته قد يؤدي الآن إلى تبديد الطبيعة وتدميرها. ولذا يقترح المؤلف ضرورة إكمال النسق العلمي الذي يجزء العالم وقد يدمره بالنسق الحيابيئي الايكولوجي الذي ينبع من احترام عميق لها ككل متكامل، ويؤكد المؤلف أن كل المحاولات التكنولوجية والعلمية سواء في العالم الاشتراكي أم الرأسمالي تتوجه إلى الجزء وحسب (تحقيق الربح الخاص-زيادة الإنتاج بأي ثمن-قياس حجم الفراشة ولونها-استخراج الطاقة دون التفكير في طريقة التخلص من النفايات النووية-القياس الميكانيكي للزمان دون التفكير في الإنسان العضوي الحي) أما علم الحيابيئة فهو لا يتعامل إلا مع المحيط الكلي. ولكَن المؤلف هنا قد انتقل من عالم الوصف والتأريخ وعلم اجتماع المعرفة إلى عالم إسداء النصائح والأخلاق والالتزام، وهو لا يبين لنا«الأسس العلمية» التي يستند إليها هذا الانتقال، وهو لو حاول لاكتشف أنه لا توجد، ولا يمكن أن توجد، مثل هذه الأسس، فالعلم، كما قال هو، وكما يعرف أي دارس للعلوم الطبيعية، خال من القيمة. ولذا حينما انتقل كاتبنا من الوصف إلى النصح إنما كان يصدر عن قيم فلسفية وأخلاقية، لم يشأ أن يفصح عنها.

ولكن على الرغم من أن المؤلف يدرك أن «العلم المنفصل»هو جوهر المشكلة إلا انه يرصد عدة قيم أساسية في الحضارة الغربية ويبشر بها- قيم لا تضيع حدودا للعلم وإنما تخلق المجال الأخلاقي (أو اللاأخلاقي) والعاطفي الذي يسمح للعلم أن يتمدد حسب مشيئته. وأول هذه العناصر هو ظهور الفرد الكامل الذي لا ينضوي تحت أي أنساق أخلاقية-والأدب الغربي منذ عصر النهضة يذخر بأفراد أبطال يودون التهام العالم: فاوست

الذي يود التهام كل المعرفة، ودون جوان الذي يود التهام كل النساء، وهيثكليف الذي لا يقنع إلا بالوحدة الكاملة مع من يحب، ودراكيولا الذي يلعق دماء معشوقاته ويتغذين هن على دمه (أما دون كيشوت الذي لا يزال يبحث عن الفضيلة ويتحرك في عالم من القيم التقليدية فقد تحول إلى شخصية مأساوية/ ملهاوية، وسانخو بانزا الامبريقي على حماره يبين له «حقائق الأمور»).

وإذا كان المؤلف يرى الجوانب المشرقة في هذه الحرية وهذا التفرد فإنه لا يربط بينهما من ناحية وبين الاستهلاك والتبديد الناجمين عنها من ناحية أخرى. فانفصال الإنسان عن الطبيعة قد يفجر طاقاته الإبداعية، ولكن هذه الطاقة الإبداعية إن لم تحدها حدود تتحول إلى طاقة تدميرية لا عقل لها. وبدلا من أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة وحسب (كما حدث في الإسلام) فإنه ينفصل عن أخيه الإنسان ثم عن نفسه وإنسانيته ليصبح جزءا من عملية كمية مستمرة لا يتحكم هو فيها بالضرورة يطلق عليها أحيانا «مسار التقدم» أو«التغيير المستمر» أو «التطور العلمي» دون أي تحديد للغاية من التقدم أو التغير أو التطور ودون أي تعريف للهدف الإنساني منها.

ولكن من يدقق النظر يجد أن هذا الفرد المستقل المنفصل الفاقد الاتجاه لا يختلف كثيرا عن العلم المنفصل الذي يشكو منه المؤلف-فالعلم أيضا لا حدود له وهو يحاول التحكم في المصائر، وهو موضوعي قائم بذاته لا يمكن الحكم عليه بقيم خارجة عنه-أي أن قيمة التفرد التي يبشر بها المؤلف.، وبالشكل الذي يطرحه تشكل هي نفسها المجال الذي يتحرك فيه العلم الغربي المنفصل الذي يحذرنا منه.

ومن السمات الأساسية للإنسان الفرد الحديث انه إنسان مرن متكيف يعدل من قيمه بعد إشعار قصير للغاية (وهذا تعريف للإنسان الحديث والحداثة وجدته في كتاب يتحدث عن «فشل» العرب في اللحاق بهذا العالم الحديث الرائع). بل إن حداثة هذا الإنسان الحديث تكمن في مقدرته على التغير بسرعة وانه يعيش في بيئة كل ما فيها يتغير. ويبدو أن عبادة التغيير (إن صح التعبير)، هي البديل الغربي الجديد لعبادة التقدم، إذ إن الحديث عن التقدم الدائم والمستمر والحتمي-بعد نشوب حربين عالميتين وبعد حروب

محدودة عديدة في أنحاء العالم ظهرت بها قدرات الإنسان على الخراب والتدمير وعلى الفتك بأخيه الإنسان-أصبح أمرا صعبا، إن لم يكن مستحيلا.

والمؤلف الذي بين أيدينا يؤكد لنا-عن حق-إن التغير هو المفتاح الأكيد لفهم العصر الذي نعيش فيه، فنحن نعيش في عصر الشك والقلق والنسبية والسخرية من كل شيء. لقد ترسخت فكرة التغير في الوجدان الغربي، إذ أصبح الإنسان الغربي مؤمنا بأن «التغير هو أحد مقومات الحياة أو هو المقوم الوحيد في الحقيقة، وأن التغير هو اليقين الوحيد». إن الإحساس بنسبية كل الظواهر أصبح أمرا مقبولا بشكل يكاد يكون مطلقا. وتتضح النسبية في كل مجالات التفكير والتعبير، فظواهر فنية مثل اختفاء المنظور والأبعاد الثلاثة وتحطم الشكل وظهور التجريب في الفن هي كلها ظواهر تعبر عن هذه النسبية الجديدة، وكأن الفنان ينكر وجود أي عالم موضوعي من حوله.

ويؤكد المؤلف في نهاية الأمر أن «كل ثقافة منفردة، وأن الحياة ليست سوى التغير» (وهذا هو الموقف الفلسفي للنزعة التأريخية التي يصدر عنها الكتاب) وأن كل المعرفة نسبية relative (أو«متصلة» related على حد قول مانهايم). لذا ينبغي على الإنسان الحديث «أن يتناول كل الحقائق التي تواجهه بوصفها حقائق ظهرت تدريجيا وتطورت تطورا ديناميا» وأنها خاضعة دائما لقانون التغير.

ولكن هل كل الأخلاق بالفعل «متصلة»؟ وهل كل المعرفة نسبية؟ إن فكرة الضمير عند سقراط لا يمكن ردها لأساسها المادي، فنحن كمسلمين في القرن العشرين لا نزال نؤمن بها. وفكرة التوحيد عند الفراعنة وفكرة العدالة عند البابليين وفكرة المساواة بين البشر التي تبشر بها كثير من الأديان وفكرة فناء الجسد وخلود الروح التي توجد في كثير من العبادات البدائية والديانات المركبة قد يمكن تفسير بعض جوانبها عن طريق العودة للظروف التاريخية والاقتصادية المصاحبة لظهورها. ولكن لا يمكن ردها كلية إلى هذه الظروف، لأنها لو ردت لها لاختفت الأفكار باختفاء الظروف. وجمال الأعمال الفنية لا يمكن رده للمادة المتشكلة منها أو إلى أوضاع الفنان الاقتصادية، فنحن في القرن العشرين لا نزال نتمتع بأعمال إنسان الكهف. إن فكرة الضمير، رغم أن لها أساسا ماديا، وفكرة الجمال، على

الرغم من أنها تعبر عن نفسها من خلال المادة، تتخطيان المادة، وبالتالي تكتسبان استقلالا بل وتصبحان بمرور الزمن قيما عالمية مطلقة لصيقة بظاهرة الإِنسان.

إن هذا الإيمان بالتغير كمطلق وكيقين أوحد وكغاية وكهدف، التغير الكامل دائما وأبدا، قد يؤدي إلى لا شيء أو لعلة قد يؤدي إلى دمار الإنسان والكون إن لم تتم عملية التغير داخل حدود، وان لم يكن لها عقل ورَوح: أي إن لم نفترض مركزية الإنسان في الكون، وإن لم نعتبر الإنسان هو الغاية، وهو أمر مستحيل من منطلقات نسبية.

ويحق لنا أن نتساءل عن إمكانية قيام حضارة إنسانية في إطار من النسبية الكاملة، فالحضارة الإنسانية، حسب معظم التعريفات المقبولة، تعني ظهور الإنسان التدريجي وانفصَاله عن الحالة الحيوانية، فكيف يمكننا التعرف على هذه الحَالة الإنسانية إن لم يكن لدينا مؤشرات متفق عليها؟ والحضارة الإنسانية-كما نعرف-هي نتاج جهد جماعي بذلته الإنسانية جمعاء ولذا فهي تتطلب أن يعيش البشر سويا، ولكن كيف يتأتى لنا أن نعيش سويا دون أن يكون هناك قيم عامة نستند إليها حين نحكم على أنفسنا وعلى الآخرين، قيم يمكننا الاحتكام إليها إن اختلفنا وان رأينا البشر يتصرفون مرة أخرىَ مثل القرود، قيم تم كننا أن نسمي الإنسان إنسانا والقرد قردا، على الرغم من عمومية وغموض مفهوم الإنسان والقرد؟.

وانطلاقا من هذه النسبية المطلقة يؤكد المؤلف أن كل شيء يتغير (أو يتقدم أو يتطور) بما في ذلك الطبيعة البشرية، «هذا الشيء المصنوع» على حد قوله، فما نسميه الطبيعة البشرية هو«فكرة ناقصة» وما هي «إلا نموذج ثقافي خاص من التاريخ البشري»، إذ إن الرجال والنساء يغيرون «طبائعهم» في عملية تاريخية لها صلة وثيقة بالأدوات التي يشكلونها لصياغة عالمهم، أي أن الطبيعة البشرية في واقع الأمر ليست سوى إحدى السيناريوهات البديلة وليس لها إلا في مخيلتنا، تماما مثل الماضي والتاريخ. وهذا الافتراض الفلسفي شائع في الغرب، وقد بدأ يأخذ طريقه إلينا (مثل كثير من المنتجات الحضارية الأخرى وأدوات التأمل والتفكير، التي لا ندرك أحيانا دلالاتها الكاملة).

وأعتقد أن رفض المؤلف، على المستوى الفلسفي الواعي، لفكرة الطبيعة

البشرية هو في جوهره هرب من فكرة الأخلاق. فالطبيعة البشرية، إن كانت ثابتة فإنها تفرض أعباء أخلاقية، أما التغير كمطلق فلا يحمل معه أي أعباء-تماما مثل الفرق بين الإيمان بالأطباق الطائرة، وهو إيمان شائع بين الأمريكيين رغم غيبيته، والإيمان بالله. فالضرب الأول من الإيمان هو عملية تفريغ لشحنة نفسية، وتوتّر داخلي يبحث عن بؤرة وهو ضرب من ضروب تحقيق الذات يصلح كميتافيزيقا للإنسان الاقتصادي والإنسان النفعي الذي لا يؤمن إلا بالمادة ويجد صعوبة حقة في التسامي عليها وتجاوزها. أما الضرب الثاني فهو لا بد أن يترجم نفسه إلى أفعال فاضلة إن كان إيمانا حقا، أي أنه تحد للذات ومحاولة فرض حدود عليها. لو أن هناك طبيعة بشرية، ولو أن هناك جوهرا إنسانيا ما، لأصبح من المحتم أن يتحول ذلك إلى نقطة ارتكاز فلسفية ثابتة (كما فعل المؤلف عن غير وعي) ينبع عنها نسق خلقي بحيث إن كل ما يحقق هذه الطبيعة ويثريها يعد خيرا، وكل ما يبتعد عنها فهو شر.

ولكن مثل هذا الموقف الفلسفي «الإِنساني» الهيوماني لا بد أن يؤدي بالضرورة إلى ضرب من ضروب الإيمان بالله. فإذا كانت الطبيعة البشرية تتسم بشيء من الثبات والتماسك، وفي نهاية الأمر التسامي على الواقع المتغير، فإن هذا التغير شاهد على وجود كيان منفصل عن المادة ليس خاضعا لقوانينها الصارمة الآلية. ولذلك فإن أي إنسانية مادية (أي أيمان بالإنسان ينكر وجود الله) كما هو الحال مع الإنسانية الماركسية أو الليبرالية في الغرب، لا يمكن أن يتسق مع نفسه ولا بد أن يتحول في نهاية الأمر إما إلى الأيمان بالله أو إلى عدمية كاملة، لأن المفكر الإنساني حينما يواجه ظاهرة الإنسان السامي المتميز الذي تفترض الماركسية والإنسانية الليبرالية وجوده فهو إما أن يأخذه دليلا على شيء أكبر منه خارج المادة-ويؤمن، أو يرده إلى المادة كلية ويصبح عدميا تتساوى عنده الأمور.

ولعل هذا التناقض الذي وقع فيه المؤلف (رفض فكرة الطبيعة البشرية واستناده لها في الحكم) مرده السياق الغربي الذي يكتب فيه. فقد صادر الفكر البورجوازي في الغرب فكرة الطبيعة البشرية لحسابه حتى يخلع ضربا من ضروب السرمدية على النظام الرأسمالي «فمنظروا المجتمع الرأسمالي الناشئ (كما يخبرنا المؤلف في الفصل الرابع عشر)كانوا يتصورون

أن الأنانية والمنافسة والمساومة والملكية الخاصة من السمات الأزلية البشرية»، بل إنهم زعموا فطرية الأفكار وأشكال السلوك الرأسمالية. كما لجأ آدم سميث لنفس الأسلوب في التسويغ،إذ كان ينادي بأن إنسانه الاقتصادي هو إنسان الطبيعة والفطرة، وأن الحاجة الرأسمالية هي حاجة غريزية، وقد قام من قبل المدافعون عن مجتمع السوق الحديثة مثل هوبز ولوك بتسويغ رؤيتهم من منظور «الطبيعة الإنسانية والقانون الطبيعي». وحالة الطبيعة أو الفطرة عند هوبز هي حالة أشبه بالسوق/ الغاية. حيث تحل علاقات الصيد والافتراس محل المعاملات الإجماعية التي تستند إلى التقوى والرحمة. وذهب أصحاب مذهب المنفعة أيضا إلى أن فلسفتهم أمر كامن في الطبيعة البشرية لصيق بها، خالد خلودها، ثابت ثباتها.

هذا الارتباط بين الفكر البورجوازي في مجالاته الاقتصادية (الاقتصاد التنافسي) والسياسية (العقد الاجتماعي) والأخلاقية (المنفعة) هو الذي حدا بمؤلفنا أن يعلن عن رفضه، لا لهذا الجانب السلبي وحسب، أي خلع ضرب من السرمدية على الرأسمالية باعتبارها تعبيرا عن الطبيعة البشرية، وإنما لمفهوم الطبيعة البشرية ذاته.

ويصل الاتجاه نحو التفرد ونحو إنكار الطبيعة البشرية ونحو الإيمان بالتغير إلى قمته فيما يسمى بأخلاق الصيرورة التي تنطلق من أن الأخلاق ليسَت مجموعة من المبادئ التي يلتزم بها الفرد، رغم وجودها خارج نطاق رغباته ونزواته، وإنما هي عملية لا تنتهي وصيرورة دائمة.وبالتالي يصبح الشيء الوحيد الثابت والمتفق عليه هو إجراءات الحكم الأخلاقي وطريقته وليس الأساس الذي يرتكز إليه: «فعملية صنع القرار في الدولة العلمانية أكثر قيمة من الأهداف المحددة. ويرجع هذا إلى أن كثيرين يشاركون في السلطة. إن العملية أو الإجراءات السياسية نفسها ينبغي أن تكون مقدسة، ولا يوجد شيء أخطر من العبث بهذه الإِجراءات». والمصطلح ذاته في تصوري غريب يحتوي داخله على تناقض جوهوي إذ إنه يشبه قولنا «جوع الشبع» أو «عطش الارتواء». فالأخلاق تتسم بحد أدنى من الثبات والانفصال عن الواقع اليومي لأنها لو أصبحت جزءا لا يتجزأ من العملية أو الصيرورة أو الواقع اليومي يصبح من العسير، بل ومن المستحيل أن نصدر أحكاما. فأخلاقيات الصيرورة تعني، في نهاية الأمر، التسليم بما هو قائم والرضوخ

له على أن يتم ذلك حسب القواعد المتفق عليها! ولعل تاريخ أخلاق الصيرورة هذه وجذورها، اللذين يعرض لهما المؤلف في الفصل الثالث عشر، يوضحان ذلك).

وتعود أخلاق الصيرورة لفلسفة مكيافلي الذي ينطلق من الإيمان بأن البون شاسع بين الحياة كما هي والحياة كما ينبغي أن تكون، وهذا ما تَعرفه أي عجوز قروية. ولكن مكيافلى يحدد ولاءاته بوضوح، وبطريقة لا يمكن أن تعجب هذه العجوز الافتراضية. فهو يؤيد ما هو قائم ولا يعني على الإطلاق بما ينبغي أن يكون. ولذا فهو يخبرنا أن من يفعل الخير فسيعود عليه ذلك بالوبال وسيورده موارد التهلكة أما من يتبع الشر ويجيد استخدام وسائله فسيكون من الناجحين. ويذكر مكيافلي بعض الشخصيات التي يعدها مثله الأعلى)أو ربما الأدنى باعتبار أن التسامي ليس هو الغاية(مثل السفاح سيزار بورجيا الذي كان يستخدم الآخرين ليحقق مآربه ثم يفتك بهم، ومثل أغاثوكليس طاغية صقلية القديم.

ويعترض المؤلف على فلسفة الصيرورة البورجوازية هذه، ولكن اعتراضه لا ينصب على أخلاق الصيرورة ذاتها وإنما على إحدى سماتها وحسب، وهي عدم انفتاحها بما فيه الكفاية للجميع. ولذا يقبل المؤلف قبولا كاملا للاتجاه العام للمجتمع الغربي حيث بدأت تسود «الأخلاقيات النسبية وضرب من السياسة أقل أخلاقية». وبدأت سياسة الصيرورة والإجراءات تحل محل سياسة الأهداف بحيث أصبح الهدف الوحيد هو التمسك بالإجراءات. وهو يقبل أيضا الاستعارة الكامنة للسياسة الجديدة وهي السوق، ولكنه يود أن يرى سوقا عادلا، أي سوقا بمعنى الكلمة. وهو بهذا يرىَ-وعن حق- أن الفكر الاشتراكي الغربي هو الامتداد المنطقي الوحيد للفكر البورجوازي (الفكر المادي الميكانيكي بعد تعديله) وليس انقلابا كاملا عليه. وعلى حد قوله: «كل ما يطلبه الاشتراكيون، بمعنى من المعاني، هو أن يسمح للعملية السياسية أن تسير بمزيد من العدالة، فهجومهم كان كامنا في مسوغات ثورة الطبقة الوسطى». واعتقد أن المؤلف صادق فيما يقول، وقد لاحظ علماء الاجتماع الغربيون ما يسمونه بنظرية الالتقاء أو الConvergence Theory أي التقاء المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية في نمط اجتماعي واحد-مادي استهلاكي.

هذه هي بعض القيم الأساسية التي يبشر بها الكاتب ويحذر منها . ولكن ينبغي أن نطبق عليها بعض منطلقات الكاتب التي استقاها من علم اجتماع المعرفة ودراسة التاريخ. فتبني قيم التفرد والنفعية وأخلاقيات الصيرورة (والعلمانية ككل) ليست أمورا ضرورية لعمليات التحديث والتصنيع رغم تلازمها وترابطها داخل النسق الحضاري الغربي. فدولة كاثوليكية قوية كان بوسعها أن تقوم بعملية التصنيع على أكمل وجه دون أن تضحي-بالضرورة-بالقيم الدينية أو الإنسانية. والاتحاد السوفيتي برهان ساطع على ذلك، فقد قامت الدولة المركزية القوية بعملية التصنيع والتحديث في واحدة من أكبر دول العالم تضم مئات القوميات، وقد تم ذلك في «إطار شبه ديني» يسمونه الماركسية/ اللينينية له مطلقه الذي يدعى بالبروليتاريا أو روح التاريخ. ولعله لو لم يجتح المغول بغداد أو لو لم تتآمر الدول الغربية على الخلافة العثمانية ثم على محمد علي، لقامت الدولة الإسلامية المركزية بتمويل عملية تصنيع كبرى لا تتخلى بالضرورة عن القيم الدينية الإنسانية. وهذا ليس من قبيل البكاء على الأطلال-رغم إدراكي للمضمون الإنساني لهذا التقليد الشعري الرائع-و إنما هو من قبيل تأكيد إمكانية حرية الحركة في الاتجاه الذيَ نريد.

ولذا فالقول بأن نسق الحضارة الغربية إما أن يؤخذ كله أو يترك كله، كما ينادي البعض، وانه لا بد من إعادة صياغة الإنسان العربي ليتفق مع مقتضيات العصر الحديث كما نشأ الغرب، ليس قولا علميا لأنه محاولة تعميم ما هو خاص. لا بد من إعادة صياغة، والإنسان العربي قد أعيدت صياغته حين خرج من الجاهلية إلى الإسلام، وهو كمسلم قد أعاد صياغة نفسه دون أن يفقدها حين خرج من الجزيرة العربية وواجه حضارات جديدة ألقت عليه بتحدياتها . وعبر التاريخ العربي قامت مناقشات فلسفية ودينية عديدة هي في جوهرها تعبير عن نماذج مختلفة للإنسان. ولكن المهم أن نعيد الصياغة داخل إطار نضمن أنه سيحقق إنسانيتنا ويحقق عروبتنا، لأن إنسانيتنا لصيقة بعروبتنا لا يمكن فصل الواحدة عن الأخرى. ونحن في إعادة صياغة أنفسنا لندخل العصر الحديث، أو لنستوعب العلم والتكنولوجيا، يجب أن نضع نصب أعيننا النكبة الحضارية في الغرب، حضارة الإجراءات التي لا تكترث بالأهداف: الحضارة التي أفرزت النازية

ومن بعدها الصهيونية، والتي تتحدث عن فصل الدين عن الدولة وهي في واقع الأمر تتحدث عن فصل الأخلاق عن الدولة وعن كل شيء.

ويمكننا أن نتفق أو نختلف مع الكاتب، كما يمكننا أن نأخذ عليه بعض الهنات مثل التناقض الفكري الذي وقع فيه والذي أشرنا إليه (هو تناقض ناتج عن انتمائه الحضاري وليس عن قصوره الشخصي) ومثل محاولته أحيانا أن يفرض رؤيته-كانسان من القرن العشرين-على الماضي ومثل إهماله-غير المتعمد-لإنجازات الحضارة العربية الإسلامية في عرضه للحضارة العالمية[*1] .قول يمكننا أن نؤاخذه على كل هذا . ورغم ذلك يظل كتابه محاولة رائدة رائعة شجاعة، ويظل كتابه الغرب والعالم من أمتع الكتب التي تروي تاريخ الحضارة بأسلوب شيق يجعل من دراسة التاريخ متعة ثقافية حقة دون تبسيط أو تسطيح للواقع التاريخي.

والكتاب الذي بين يدي القارئ هو ترجمة للنص الكامل لكتاب الغرب والعالم وقد رأينا حذف ثلاثة فصول منه)الخامس والثامن والتاسع(إما لأنها تطرح قضايا رأينا أنها قد لا تهم القارئ العربي، أو لأن طريقة تناولها لم تكن ملائمة مما كان يقتضي إيضاحات وتفسيرات وردود لا حصر لها، كان على القارئ أن يخوض خلالها، وهو جهد-في تصورنا-لا يتناسب بأي شكل مع العائد المعرفي.

وفي الختام نحب أن نتوجه بالشكر للدكتور فؤاد زكريا لقراءته المخطوطة ولمراجعته إياها ولمناقشته معنا بعض الأفكار التي أتت في المقدمة ولبعض المصطلحات والاشتقاقات التي استخدمناها في الترجمة، فقد كان الحوار معه ممتعا ومفيدا، وللصديق الأستاذ سعيد البسيوني (بالبنك الأهلي بالإسكندرية) الذي قرأ الترجمة كلها ثم تعامل فيها ثم أمطر علينا أفكاره وافتراضاته كسحابة سخية كعادته دائما مع كثير من المثقفين من الإسكندرية ودمنهور الذين يعدون هذا الجندي المجهول أستاذا لهم، وقد قام الأستاذ إبراهيم الشرقاوي بتحويل الطلاسم إلى كلمات والأسهم والألغاز إلى صفحات مكتوبة فله منا الشكر.

ونتقدم بالشكر لمركز البحوث بكلية الآداب، بجامعة الملك سعود (التي

(*1) شكا لي المؤلف من نقص المراجع الصادرة باللغة الإنجليزية والتي تتناول الحضارة العربية والإسلامية، ولكنه في سبيله إلى إصدار طبعة ثانية من كتابه وقد وعد أن يسد هذا النقص.

ينتمي لها المترجمان في الوقت الحاضر) لتصوير المخطوطة ولقيام أعضاء ندوة الأدب المقارن بمناقشة الدراسة الطويلة التي تشكل هذه المقدمة ملخصاً لها .

المترجمان

أعد هذا الكتاب-الذي صدرت له طبعة في مجلد واحد وأخرى في مجلدين-ليلبي احتياجات مقررات الحضارة الغربية والحضارة العالمية(في الجامعات)، كما أن تنظيمه حسب موضوعات هو نتيجة فروض مختلفة عن الفهم التاريخي وعن عملية التعليم. فمعظم الكتب المدرسية التقليدية عن تاريخ الغرب أو العالم تستند إلى الفرض القائل إن الفهم التاريخي يعني امتلاك المعلومات (الحقائق والأفكار) وأن عملية التعليم تعني نقل هذه المعلومات للطالب.

لقد كان اليونانيون القدماء يتحدثون عن التاريخ historia باعتباره عملية بحث وتحقيق. فقد كانوا يكتبون لفظ التاريخ بصيغة الفعل: أي أنه طريقة للتفكير وللبحث في التغير الإنساني. أما اليوم-حينما أصبح التغيير يلح علينا من أجل فهمه-فإن التاريخ أصبح موضوعا دراسيا. وهكذا أصبح المرء يتعلم التاريخ بدلا من أن يتعلم كيف يفكر بشكل تاريخي، وأصبح يحفظه عن ظهر قلب بدلا من أن يفهمه، وهكذا فقدنا قدرتنا على التفكير في التغير.

وهكذا الكتاب يبدأ بتلك الافتراضات التي تقوم عليها الثورة الفكرية للقرن العشرين: فالمعرفة تخُلق ولا تعطى، والمصلحة أو المنظور الخاص أو القيم أو الارتباطات هي التي تخلق كل واقعة (من بين عدد لا نهائي من الممكنات الأخرى)، كما أننا لا نملك قط كل الوقائع المتعلقة بأتفه حدث، كما أن الوقائع

المحددة ليس لها قيمة في ذاتها وليس لها أهمية أساسية، وإنما يكون لها معنى في إطار الأسئلة التي تطرحها وحسب. أما التعليم فهو معرفة كيف نخلق الحقائق والتفسيرات، وكيف نختبرها للتحقق من صحتها، وكيف نطرح أسئلة مفيدة ونجيب عليها، ونخلق معنى ما، ونقيّم مدى الدقة، ونفكر بشكل نقدي وواضح.

وإذا كان التعليم هو تدريب على التفكير، فإن تعلم التاريخ هو تدريب على التفكير في الماضي، وفي علاقة الماضي بالحاضر. وهذا هدف كتابنا هذا: أن يشجع الطلاب على مزيد من التفكير بشكل نقدي وحاد وواضح في كيفية تغير الأشياء. ويتبنى الكتاب طريقتين لتحقيق هذا الهدف: الأولى، أنه يطرح أسئلة تاريخية تتعلق بالموضوعات الجارية التي تلقى اهتماما من جانب الطلاب والمجتمع. فكل فصل، وكل مجموعة من الفصول تتناول موضوعا واحدا، نستكشف قضية مطروحة-الجنسية، والعنصرية، والمدن، وعلم الايكولوجيا أو الحجابيئية وغيرها-من أجل تشجيع الطلاب على التفكير بشكل أكثر تاريخية في تلك القضية. أما الطريقة الثانية فمؤداها أن كل تفسير تاريخي معين لأي قضية هو قطعا رأي جزئي وليس إجابة نهائية. ولذلك فإن تفسيرات المؤلف تتعمد الخروج أحيانا على التفسيرات السائدة لتدفع الطالب إلى تحديها وإلى ابتكار بدائل لها. وهكذا يتم تجنب النقص في الكتب المدرسية التقليدية-بما تتضمنه من ادعاء بأنها الحجة النهائية-وبدلا من ذلك يشترك الطلاب بأنفسهم في التفكير في القضايا التي تهمهم.

إن تناول المادة من خلال موضوعات لا ينمي الاهتمام ومهارات التفكير فحسب، ولكنه يقترح أيضا إجابة لمسألة تدريس الحضارة الغربية مقابل حضارة العالم. فنحن نهتم بمشاكل العالم الغربي (العالم الأوروبي الأمريكي) لأنها مشاكلنا نحن. ولهذا فقد تمت صياغة الموضوعات المختارة في هذا الكتاب بمفردات غربية. إننا نتساءل على سبيل المثال عن «الحب والجنس» لأن العلاقة بين الاثنين هي مشكلة غربية راهنة، بينما لا نتساءل عن مشكلة «النساء والقانون الإسلامي»أو عن قضية «الطائفة المغلقة والطهارة الطقوسية». ولكن معظم المشاكل الغربية من ناحية أخرى، وبالتأكيد الحب والجنس، ليست مقتصرة علينا وحدنا. وإذا أهملنا التجارب التاريخية

لبقية العالم بشكل كامل، فسنكون في حماقة ذلك الذي لا يقرأ سوى الكتب الخضراء في المكتبة. إن تاريخ الحضارة الغربية قد يخبرنا عن المشاكل الغربية بقدر أكبر مما قد تتيحه دراسة الحضارات الأخرى، إلا أن تاريخ العالم بأسره سوف يخبرنا أكثر وأكثر عمن نكون وعن كيفية تغير الأشياء. وهكذا فإن تناول تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، بإمكانه أن يجعل هذا الاكتشاف ممكنا وممتعا وذا معنى.

شكر وعرفان

يتذكر المرء بعض الأساتذة والأصدقاء الأعزاء الذين علموه كيف يفكر. ومن الأيام الأولى لدراستي بالكلية في رتجرزRutgers، أتذكر يوجين ميهان Eugene Meehan (حاليا في جامعة ميسوري Univ.of Missouri) ووارن ساسمان لWarren Susman وترايان ستويانوفيتشTraian Stoianovich وصديقي روبرت روزن Robert Rosen (حاليا في جامعة كاليفورنيا بلوس انجلوس UCLA) فكل هؤلاء جعلوا من الدراسة العليا مرحلة نادرة للاكتشاف. ولم يكن بالمستطاع تأليف هذا الكتاب بدونهم وبدون إرشادات دونالد واينشتين Donald Weinstein القيمة (في جامعة أريزونا Univ of Arizona حاليا)، وصداقة عبد الوهاب المسيري الفكرية المثيرة. وأيضا حب ومساعدة فيليبس رايلي Phyllis Reilly

إن ما أشعر به من دين تجاه علمائي المفضلين يتضاعف باستخدام أعمالهم في النص. ولابد هنا من ذكر مساعدة الأصدقاء والزملاء. فقد اقترحت «إميلي بيرليث Emily Berleth» فكرة الكتاب وقدمت مشروعي إلى دار نشر هاربر ورو Harper & Row، ورعته. ومنذ البداية قام كل من روجر كرانزRoger Cranse من قسم فيرمونتVermont التعليمي-وبروك هوسامن Brock Haussamen من كلية مقاطعة سومرست المتوسطة لSomereset County College بتشجيعي، كما ساعداني في تحرير الكتاب. وقد قام كل من روبرت ج. كلاوزRobert G. Clouse-من جامعة ولاية انديانا .Indiana State Univ-وستيفن جوشSteven Gosch-من جامعة ويسكنسون في أوكليرUniv of Wisconsin at Eau Claire-وآلان كيرشنرAlan Kirshner-من كلية أوهلون Ohlon College-وفريد أ. لويد الثالث Fred A.LLoyd III-من كلية دانفيل المتوسطة Danville Community

College-، وجون ماكفارلاند John Mcfarland-من كلية سيرا Sierra Collge-، وهيربرت ماكجويرHerbert Mcguire-كلية جلف كوست المتوسطةGulf Coast Community-وأندرو ميكيس Andrew Mikus-من كلية جلنديل المتوسطة Glendale Community College-وفرا نسيس ج. موريارتىFrancis J. Moriarty-من كلية فرانكلين بيرس Franklin Pierce College-وتوهاس ن. باباس لthomas N. Pappas-من كلية اندرسون Anderson College ولاري ستوري Larry Story-من كلية مقاطعة بارانت المتوسطة Tarrant County junior College-قاموا بقراءة كل مخطوطة الكتاب أو أجزاء منها وأبدوا ملاحظات قيمة. وقد قام ستيفن كوفمان Steven Kaufman بتصحيح معظم مفاهيمي الخاطئة في الأنثروبولوجيا. وساهم كل من دينيس رايلي Dennis وداف فولرDave Fowler في إعداد الرسوم. واستمع أصدقائي الأعزاء مارك بيزانسون Mark Bezanson ودافيد ماسي David Massie وجيرالد ستيرن Gerald Stern إلى أفكاري حتى عندما كانت هي نفسها أفكارهم. وساعدني تلاميذي على الاستمرار، كما منحتني كلية مقاطعة سومرست المتوسطة سنة تفرغ للسفر في رحلة حول العالم. وكان كل من تعاملت معه في دار نشرهاربر وروHarper Row للّه أكثر تعاونا واستبصارا للأمور مما كان من الممكن توقعه. وحوّلت لندا ادواردزLinda Edwards الكتابة على الآلة الكاتبة إلى شكل فني جديد. كما أعطاني كل من مارجوري وشارلز كولفين Marjorie and Charles Colvin الوقت والمكان اللازمين لإِنجاز المراحل الصعبة الأخيرة باعتباريَ «كاتبا مقيما» عندهم.

كافين رايلى

الباب الأول
العالم القديم
حتى سنة ١٠٠٠ ق.م

١ الذكر والأنثى
الطبيعة والتاريخ

«يلعب هو دور الذكر، وتلعب هي دور الأنثى، وهو يلعب دور الذكر لأنها تلعب دور الأنثى. وهي تلعب دور الأنثى لأنه يلعب دور الذكر. وهو يقوم بدور ذلك النوع من الرجل الذي تعتقد هي أن نوع المرأة، الذي تقوم بلعب دوره، لا بد أن تعجب به. وهي تقوم بدور ذلك النوع من المرأة، الذي يعتقد هو أن الرجل الذي يقوم بلعب دوره، لابد أن يرغب فيه، ولو لم يكن يلعب دور الذكر، لكان على الأرجح أشد منها أنوثة-اللهم إلا في الحالات التي تكون فيها مسرفة في لعبة الأنوثة. ولو لم تكن تلعب دور الأنثى لكانت على الأرجح أشد منه ذكورة-إلا في الحالات التي يكون فيها مسرفا في لعبة الذكورة.

وهكذا يزداد لعبه شدة، ويزداد لعبها نعومة..»[1]

كلنا يلعب لعبة الذكر والأنثى. لقد تعلمناها من المهد. ولكننا لم نفطن إلا مؤخرا إلى أنها قد لا تكون إلا مباراة. فالحركات النسائية مثلا قد دفعت الكثير منا، في السنوات القليلة الماضية، إلى مراجعة أفكارنا التقليدية عما هو، «طبيعي» بالنسبة للرجال والنساء بعد أن جرينا على الاعتقاد بأن من طبيعة

الرجال شدة البأس والتفكير المنطقي والخشونة والطموح والعزم، وان من طبيعة المرأة التقلب والمقدرة على الحدس والسلبية والانفعال.

واحدة من علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) تكتشف الثقافة:

هذه التوقعات تتغلغل فينا إلى حد أن عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية مرجريت ميد حين أخذت على عاتقها بحث هذا الموضوع في الثلاثينات، لم تحاول أن تبحث عما إذا كان هناك اختلاف في المزاج بين الرجال والنساء، وإنما تصدت للبحث في كنه هذه الاختلافات. فحطت عصا الترحال حب غينيا الجديدة وعاشرت ثلاث جماعات بدائية اختارتها كيفما اتفق. وقد أدهشها ما اكتشفته، ولم تزل الدروس التي استخلصتها مفيدة إلى اليوم مثل ما كانت منذ أربعين عاما خلت.

كان أول مجتمع حلت به يطلق على نفسه اسم الأرابيش. وقد اتضح لها أن وجوب الاختلاف بين شخصيتي الرجل والمرأة فكرة لا تدور في خلد هذه القبيلة الجبلية المنزوية، ومن ثم فلا وجود لمثل هذا الاختلاف، لقد أظهر رجال الأرابيش ونساؤها ما يطلق عليه سمات الأنوثة والأمومة. فغاية الحياة في نظر الرجال والنساء على السواء هي الحملِ و «تربية» الأولاد. والفعل في لغة الأرابيش الذي يعني «يحمل طفلاً» قد ينصرف إلى الأب أو الأم. وهم يعتقدون أن الرجل يعاني آلام المخاض كالمرأة سواء بسواء. وإذا كان الولد يخلق من نطفة الرجل وعلقة المرأة فان «نسمة الحياة» تأتي من أحد الوالدين. وما أن يولد الطفل حتى يشارك الأب في جميع واجبات رعاية الوليد. بل إنه ليضطجع بجوار زوجته ويضع رأسه على وسادة خشبية حرصا على تسريحة شعره التي بذل وقتا طويلاً فيها. ويقول عنه بنو عشيرته إنه «في فراشه في حالة وضع»[2].

وأثناء نمو الطفل يساعد الأب أم الطفل في كل التفاصيل المتعبة:

فالآباء كالأمهات يبدون القليل من الضيق في التخلص من فضلات الرضيع، كما يظهرن الكثير من الصبر مثل زوجاتهم في حث الطفل الصغير على تناول الحساء من الملاعق الساذجة المصنوعة من جوز الهند والتي تكون دائما أكبر من فمه، والعناية اليومية الدقيقة بالأطفال بما فيها من رتابة ومنغصات وصرخات البؤس التي لا سبيل إلى تفسيرها تفسيرا

صحيحا-هذه كلها أمور تلائم رجال الأرابيش كما تلائم نساءها. وإذا علق أحدهم على رجل في منتصف العمر ووصفه بأنه وسيم، تجد الناس- اعترافاً منهم بهذه الرعاية، فضلاً عن اعترافهم بدور الرجل منذ البداية- يقولون: «وسيم؟ نعم! ولكن ليتك رأيته قبل أن ينجب كل هؤلاء الأطفال»[3].

إن رجال الأرابيش من وجهة نظرنا اشد «أنوثة» حتى من نسائهم. فالرجال، كما ألمعنا من قبل، هم الذين يقضون الساعات في تصفيف الشعور وهم أيضا الذين يتزينون ويلبسون الأزياء الخاصة في المناسبات ويرقصون. والرجال وحدهم هم المشهود لهم بالكفاية في الرسم بالألوان. فرجال الأرابيش يعدون أكثر إحساسا بالفن من نسائهم.

بيد أن نساء الأرابيش لا يجدن في أنفسهن ما يحملهن على أن يكون لهن شخصيات مغايرة. ذلك أن الرجال والنساء جميعا قد ثقفوا على «التعاون والمسالمة والاستجابة لاحتياجات الغير ومطالبه. ولم نجد لديهم ما يدل على أن الجنس قوة دافعة بالنسبة للرجال أو النساء»[4].

أما القبيلة الثانية التي زارتها مرجريت ميد فهي قبيلة مندوجومور[*] وتقع على بعد أقل من مائة ميل، ولكن في غور أحد الأنهار. وأهل هذه القبيلة يشبهون الأرابيش في شيء واحد فقط فهم أيضا يتوقعون التماثل في شخصيات الرجال والنساء، ولكن توقعاتهم على النقيض من توقعات الأرابيش: «وجدنا أفراد المندوجومور، رجالاً ونساء، ينشئون على القسوة وألعداوات والإيجابية الجنسية. وتنطوي شخصياتهم على الحد الأدنى من جوانب الأمومة المحبة. ورجالهم ونساؤهم أدنى الى نمط الشخصية الذي لا نجده في ثقافتنا إلا في شخصية الرجل الفوضوي الذي يتسم بالشراسة البالغة... فالمثل الأعلى عند قبيلة مندوجومور هو الرجل العدواني العنيف الذي يتزوج من المرأة العدوانية العنيفة»[5].

ويتضايق رجال قبيلة مندوجومور ونساؤها على السواء من تربية الأطفال وينتابهم الملل منها. وهم يعاملونهم معاملة سيئة أو بدون اكتراث وهم صغار، ويعاملونهم كمنافسين لهم في الأمور الجنسية أو كموضوع للإِشباع وهم كبار.

ولنا أن نتصور دهشة مرجريت ميد وسرورها عندما وصلت إلى القبيلة

(*) Mundugumor

الثالثة التي اختيرت أيضا كيفما اتفق وتقع بالقرب من بحيرة بين الأرابيش والمندوجومور. فهنا أخيرا نجد قبيلة تصر-كما نفعل نحن-على أن الرجال والنساء لهم شخصيات مختلفة بل ومتعارضة. هذه القبيلة، واسمها تشامبولي، تتوقع مثلنا أن يكون الرجال رجالا والنساء نساء دون أية ظلال رمادية مزعجة غير محددة المعالم.

لك أن تتصور دهشتها، إذن، حين اكتشفت أن رجال قبيلة تشامبولي(*1) هم نماذج حية من الأنوثة الأمريكية، وأن النساء يتعلمن جميعا أن ينشأن على غرار ما نسميها«الذكورة».

«في القبيلة الثالثة، قبيلة تشامبولي،وقعنا على عكس المواقف السائدة في حضارتنا تجاه الجنس، فالمرأة هي الطرف السائد المتجرد من العاطفة وهي الآمرة الناهية، أما الرجل فهو الأقل إحساساً بالمسئولية، الذي يعتمد على غيره من الناحية العاطفية»(6).

فنساء تشامبولي يقمن بصيد السمك وجمع الطعام، في حين يرتب الرجال خصل شعرهم ويحملون أقنعتهم أو يتدربون على نفخ الناي. أما الفنون-الرقص والحفر والتصوير-فهي غير هامة بالنسبة للنساء، ولكنها أهم أوجه النشاط المتاحة للرجال. وهكذا يتدرب رجال تشامبولي على السيرالهوينى ويحاولون اكتساب الرقة المتوترة الساحرة للممثلات. فمعظم حياتهم يقضونها كأنها دور مسرحي يمثلونه بشكل واع على خشبه المسرح، على أمل أن تستمتع النساء بهذا الدور. وعلى حين أن نساء التشامبولي يعملن سويا في جو يسوده الشعور بالمودة والإحساس الزائد بالأنس، فإن العلاقات التي تسود بين الرجال، هي دائما مشوبة بالتوتر والترقب، وملاحظاتهم تتسم عادة بالخبث. وتصنع نساء التشامبولي ثروة القبيلة بنسج وبيع شباك لصيد البعوض. أما الرجال لم يقومون بالتسوق وهم في أبهى الرياش ومحارات للزينة، يساومون في سعر كل سلعة يشترونها، ومنهم يشعرون دائما أنهم إنما ينفقون من ثروة المرأة:

«إن الأملاك الحقيقية، التي يقتنيها المرء بالفعل، تأتيه من المرأة، في مقابل نظرات حالمة وكلمات رقيقة... أما موقف النساء تجاه الرجال فيتسم بالتسامح والتقدير. إنهن يستمتعن بالألعاب التي يلعبها الرجال، كما يستمتعن

(*1) Tchambuli

بصفة خاصة بالحركات المسرحية التي يقوم بها الرجال من أجلهن»[7]

ويتوقع المجتمع من النساء أن يأخذن بزمام المبادرة في النشاط الجنسي. بينما يترقب الرجال مبادرات النساء في استحياء حينا، وفي خجل وخوف حينا آخر وإذا لم تبادر الأرملة باتخاذ خليل آخر، دهش القوم لتعففها الزائد.

«إنهم يتساءلون: هل النساء مخلوقات سلبية باردة جنسيا يتوقع منهن أن يصبرن على دلال (الرجال) وتلكئهم»[8]

والجواب الضمني في قبيلة تشامبولي هو «كلا،إذا كن سويات».

وقد لا تكون معتقدات هذه القبائل الثلاثة وسلوكها نموذجا لمعظم الشعوب البدائية، ولكن فيها من التنوع ما يوحي بأن السوى أو ما يقال له «الطبيعي» لا وجود له البتة بالنسبة للرجال أو النساء. إن إحدى القبائل في الفليبين مقتنعة بأنه «لا يمكن ائتمان رجل على سر». وقبيلة مانوس[*2]، وهي قبيلة أخرى في المحيط الهادي، تعتقد أن «الرجال وحدهم هم الذين يستمتعون بملاعبة الأطفال» وتعتقد قبيلة تودا[*3] أن «جل العمل المنزلي أقدس من أن تمارسه النساء»[9]

والأمثلة على التنوع الإنساني جمة. فالرجال والنساء يولدون ولديهم إمكان الشدة أو اللين، والعدوانية أو السلبية، بل «الذكورة» أو «الأنوثة» ولا مناص من تعليمهم أن يكونوا مثل هذا الجنس أو ذاك. وهكذا فإن المجتمعات المختلفة تعلم أشياء مختلفة.

وتكشف بحوث مرجريت ميد وغيرها من علماء الأنثروبولوجيا في أساليب حياة القلة القليلة الباقية في العالم من القبائل البدائية، عن إمكانية تعديل أنماطنا الجنسية بل واستئصال شأفتها.

فإذا ما عرفنا أن مثل ذلك التغيير ممكن، فإننا نكون حينئذ أحرارا في أن نسأل إن كان هذا أمرا مرغوبا أو محتملا. ومن ثم يجدر بنا أن نعرف كيف تقع التغيرات في الأنماط الجنسية. ولكي نعرف مدى مرونة عاداتنا الاجتماعية أو جمودها، فعلينا أن نتساءل كيف ظهرت ومتى. وإذا شئنا أن نعرف كيف يمكن تغييرها، فإن علينا أن نعرف ما الذي جعلها على هذا النحو، وما أفضى بنا إلى هذه النقطة؟ وإذا كنا قد اخترنا أسلوبا في

(*2) Manus (*3) Toda

الحياة من بين عدة أساليب، فمتى قمنا بذلك الاختيار؟ ولماذا؟ وماذا كانت البدائل؟ ولماذا لم يقع عليها الاختيار؟

ومعظم هذه التساؤلات يطرحها المؤرخ. فليس التاريخ دراسة الماضي لذاته، وإنما هو دراسة التغير، دراسة كيف صار-أولم يصر-الماضي حاضرا. وفيما بقى من هذا الباب سنبحث في كيفية اختلاف العلاقة بين الرجال والنساء على مر الزمن. وبوسع عالم الأنثروبولوجيا أن يبين لنا أن لا شيء «طبيعي» في الطريقة التي نتصرف بها، ولكنه لا يفسر لماذا نتصرف بهذه الطريقة. فواجبنا أن ندرس الماضي لنفهم الاتجاه العام للغير الإِنساني.

علماء الآثار يكتشفون التغير

عندما نتساءل كيف تغيرت وتبدلت أدوار الرجال والنساء وعلاقاتهم، يتحتم علينا أن ندرس التغيرات الجوهرية في التاريخ الإنساني. وعلينا أن نحاول أن نحدد التغيرات التي طرأت على دوري الذكر والأنثى خلال أطول فترة زمنية ممكنة، وهو ما يعد أشق من التساؤل عن علاقة أهل المدن بأهل الريف مثلا، ذلك لأن الإجابة عن هذا السؤال الأخير لا تكلفنا إلا مؤونة النظر في خمسة آلاف سنة خلت، هي عمر المدن. وعلى عكس هذا بالنسبة للتساؤل الأول فقد عمر الرجال والنساء ما عمرته البشرية.

ولما كنا نحاول أن نكتشف أعرض الخطوط العامة للتغير الإِنساني فعلينا أن نستعين بعلماء الآثار كما نستعين بالمؤرخين. فالمؤرخون لا يدرسون-عادة-التغير البشري إلا في السجلات المدونة. ولكن الكتابة لم تخترع إلا منذ نحو خمسة آلاف سنة في المدن الأولى. أما علماء الآثار فإِنهم يقومون بالتنقيب تحت هذه المدن القديمة بحثا عن السجلات الصامتة-قطع الخزف المكسورة والأكواخ، وبقايا الحيوانات المتفحمة، وقطع من العظام الإنسانية، والقواقع المطلية، والفؤوس الحجرية وعصي الحفر-وهي تكشف عن جانب من أقدم المجتمعات البشرية قبل اختراع الكتابة وحياة المدن. ولم يتمكن علماء الآثار من نبش آثار الجماعات الإنسانية السابقة فحسب، بل تمكنوا أيضا من رسم معالم تطور ماضي الإنسان وأخطر التحولات التي حدثت فيه، ولذا كان علينا أن نظر في مناهج هؤلاء الأثريين ونتائجهم.

ولما كان مستحيلا أن يدفن أي مجتمع قمامته فوق رأسه، فإن علماء

الآثار يستطيعون أن يرسموا مراحل التطور الإنساني بكل بساطة عن طريق الحفر.

وكلما ازداد عمق الحفر ازداد التوغل في الزمان الماضي. وبهذه الطريقة اكتشف علماء الآثار ثلاث مراحل من التاريخ الإنساني على وجه التقريب: مرحلة الصيد وجمع الثمار، ومرحلة الزراعة، ومرحلة الحياة في المدن. وحينما يقومون بالحفر فإنهم يجدون بقايا هذه المراحل الثلاث بترتيب معكوس، فقد عثروا تحت أقدم المدن مباشرة على أدوات الفلاحين، وتحت مخلفات الفلاحين كانوا يعثرون دائما على أدوات أقدم جماعات الصيد وجمع الثمار. بل استطاعوا أن يحددوا تواريخ تقريبية للأدوات والعظام التي اكتشفوها، لأنهم يعلمون أن المادة العضوية (البشرية والنباتية والحيوانية) تفقد نصف إشعاعها الكربوني كل خمسة آلاف أو ستة آلاف سنة. وقد دلتهم طريقة التأريخ عن طريق الإشعاع الكربوني هذه على أن أقدم المدن الإنسانية قد شيدت منذ زهاء خمسة آلاف سنة، وأن أقدم القرى التي تعتمد عَلى الزراعة تعود إلى حوالي عشرة آلاف سنة.

نستطيع-إذن-أن نلخص كل التاريخ الإنساني بطريقة شديدة العمومية. فقد كان الناس جميع في بداية الأمر صيادي وحوش أو جامعي نباتات برية وحشرات. ولم تكن حياتهم التي اعتمدوا فيها على الأغذية البرية تختلف كثيرا عن حياة القرود. ثم بدأ الناس تدريجيا بعد عام 8000 ق. م. يتعلمون كيف يزرعون غذاءهم ويروضون حيواناتهم. ولا نجد اليوم إلا نسبة تصل إلى حوالي 01 ,0٪ من سكان العالم لم يدخلوا بعد هذه المرحلة الثانية من التاريخ-«مرحلة الزراعة». وسرعان ما بدأت «مرحلة المدينة» في التاريخ بعد عام 3000 ق.م. (على الأقل في مناطق الشرق الأوسط التي اكتشفت الزراعة لأول مرة). وبفضل اختراع المحراث الثقيل الذي تجره الدواب أصبحت الزراعة في هذه المجتمعات على درجة من الكفاءة أتاحت لأعداد كبيرة من الناس أن تعيش وأن تعمل دون أن تشتغل بالزراعة بنفسها. بل ويمكننا أن نضيف إلى هذا الإطار العام مرحلة «رابعة» حديثة سوف نسميها «بالمرحلة الصناعية». فقد مرت أوروبا وأمريكا الشمالية في مائتي السنة الأخيرة بثورة صناعية ذات ناتج يكفي لأن يتيح ل 80٪ من السكان أن يعيشوا دون أن يعملوا بالزراعة.

ويمكننا أن نقول باطمئنان أن هذه هي أهم التغيرات التي مر بها التاريخ البشري فلم يكن الصيادون أو كل الفلاحين سواء بطبيعة الحال. غير أن الفروق بين الصيادين والفلاحين أوسع بكثير من الفروق بين أي مجموعتين تنتميان إلى المرحلة نفسها. وبالرغم من أنه لا يزال هناك فلاحون بين جماعات المدن (إذ لابد أن يأكل الناس) فان حياة هؤلاء الفلاحين، بالمثل، تتبدل عادة بسبب أسواق المدن والحكومات والأدوات والثقافة والمواصلات، وهي أمور تجعلهم مختلفين تماما عن فلاحي ما قبل عام 3000 ق. م.. فلو كان ثمة شيء طبيعي في أدوار الرجال والنساء وعلاقاتهم فيجب أن نتوقع ألا يتغير هذا الشيء إلا قليلا خلال انتقال البشرية من مرحلة الصيد وجمع الثمار إلى مرحلة الزراعة ثم إلى مرحلة العيش في المدن.

الصيادون وجامعو الثمار: العصر الحجري القديم

لم تكن أقدم المجتمعات البشرية تشبه قبائل الأراباش والمندوجومور والتشامبولي، وكلهم من الفلاحين. فقبل أن يتعلم طلائع البشر عملية الاستنبات المعقدة منذ نحو عشرة آلاف سنة، كان الناس جميعا صيادين وجامعي ثمار .ومن المحتمل أن الرجال، في هذه المجتمعات الإنسانية الأولى، كانوا هم الذين يقومون بمعظم الصيد. وكانت النساء على الأرجح أقل حركة من الرجال لانشغالهن موسميا بوضع الأولاد وحضانتهم. ففي حين كان الرجال يخرجون في جماعات صغيرة في اثر الحيوانات الوحشية الكبيرة، كان النساء يجمعن الحبوب والبذور والجوز والفواكه والجذور والبيض واليرقات والحيوانات الصغيرة والحشرات. فعمل النساء كان مطردا ومنتظما، وكان هذا العمل يزود الجماعة بالقوت الضروري ويجنبها المغبة حتى ولو عاد الرجال بأيد خاوية فيما عدا فترات الأزمة الشديدة. أما عمل الرجال فكان أكثر إثارة، ولكن عائده كان أقل انتظاما. ومما له أهمية أن المجتمع الذي لا يملك القدرة على توفير طعامه أو تنقصه المعرفة بسبل الاحتفاظ به كان في حاجة إلى الانتظام اليومي لعمل النساء أكثر من حاجته إلى الترف العرضي الذي تمثله المؤن التي قد يأتي بها الرجال.

ولم تقتصر مهمة النساء بطبيعة الحال، على ضمان استمرار الحياة عن طريق جمع الطعام بشكل منتظم وكاف يضمن البقاء، وإنما كن أيضا

يخرجن الحياة من أحشائهن. ولابد أن سحر الولادة قد مس شغاف البدائيين، إذ تشهد أقدم الفنون البشرية على الأهمية التي شكلتها خصوبة الأنثى في نفوس هؤلاء الصيادين والجماَعين. فأقدم ما اكتشفه علماء الآثار من تماثيل هي تماثيل نساء أو-على وجه الدقة حيث أنها لا تنم عن ملامح فردية-تماثيل المرأة الحامل الولود. ومن نماذجها تمثال فينوس من ولندورف[*4] الممتلئة الثديين والبطن والردفين والفخذين. ويبدوا أن هذا التمثال (الذي صنع من خمس عشرة ألف سنة) والتماثيل الأخرى الكثيرة المماثلة كانت أصناما معبودة. ويدل على هذا بعض الصفات المشتركة في معظم هذه التماثيل الأنثوية، فهي مطلية بطمي أحمر يبدو أنه كان مخصصا للمقدسات، وكثير منها وجد قريبا مما يبدو وأنه نيران مذبح بجانب عظام متفحمة (لعلها بقايا قرابين حيوانية).وأخيرا فإن هذه التماثيل تؤكد جميعا وظائف إخراج الحياة ورعايتها، وهي وظائف تقترن عادة بالتقديس. وبرغم وجود تماثيل نادرة للرجال في نهاية العصر الحجري القديم، فليس بينها تمثال واحد يظهر أيا من هذه الخصائص الخارقة للطبيعة.

ومن الجائز جدا أن الآلهة في أقدم المجتمعات البشرية لم تكن أربابا بل كانت ربات. وذلك لأن أشد التجارب البشرية سحرا وغموضا، وهو منح الحياة، كان من عمل النساء. وهكذا أضفت ربه الخصب القداسة على «مخاض[*5] » المرأة وعلى عملها اليومي الذي لا يتغير: خلق الحياة ورعايتها.

نظام أمومي في العصر الحجري القديم

استنتج البعض-أنه طالما كانت الأرباب البدائية نساء فلا بد أن النساء في المجتمع البدائي كن، إذن، أشبه بالأرباب. ودفاعا عن هذا الرأي يصعب أن نتخيل مجتمعا يسوده الرجال وتعبد فيه المرأة. ولابد أنه كان هناك تشابه ما بين صورة المرأة في نظر بدائيي العصر الحجري القديم والدور الذي كانت تلعبه بالفعل في مجتمع ذلك العصر.

ولكن علينا أن نحترز من الاعتقاد بأن ديانة أهل العصر الحجري القديم كانت مجرد مرآة لمجتمعهم. ولنتخيل علماء الآثار بعد عشرة آلاف سنة من

(*4) Venvs of Willendorf

(*5) كلمة labour الانجليزية تحمل معنى «مخاض» و «عمل»

الآن منقبين عن بقايا مجتمعنا ويحاولون تفسير فكرنا ومشاعرنا بناء على فنوننا. فلنتصور أولئك العلماء المتخصصين في الآثار وقد توصلوا إلى بقايا كشك من أكشاك بيع الصحف وهم يهنئون أنفسهم على قيمة ما اكتشفوه. ألا تكون دهشتهم، على الأرجح،كبيرة حين يكتشفون أن معظم «فنوننا» مكرسة لتصوير الأنثى العارية، ولا سيما ذوات الصدور الممتلئة. وقد لا يكون من الخطأ بالنسبة لعلماء المستقبل هؤلاء أن يستنتجوا أن الأمريكيين في القرن العشرين كانوا يعبدون شكل الأنثى. لكنهم يخطئون خطأ فاحشا إذا استنتجوا أن هؤلاء الأمريكيين كانوا يعيشون في مجتمع تسوده النساء. فوجود هذا العدد الضخم من المجلات الإباحية، والجاذبية التي تمارسها «ربات» السينما في المجلات السينمائية، وصحف الفضائح بل والصحف اليومية، لن تزود علماء الآثار إلا بالقليل من المعلومات عن سلطة النساء الحقيقية ومكانتهن في مجتمعنا.

لهذا يجب أن نكون حذرين من افتراض أن النساء كن ربات في مجتمع العصر الحجري القديم، بسبب الأدلة القليلة المتفرقة التي لدينا، والتي تشير إلى أن الأرباب كانوا من النساء، وينبغي أن نفطن إلى أن الاهتمام المفرط بالأنوثة)على طريقة مجلة بلاي بوي(قد لا يكون إلا وجها آخر من أوجه استغلال النساء عموما وضعفهن الفعلي في المجتمع، وأن ندرك قدرة الرجال على إضفاء غلالة من المثالية على النساء لكي يبقوهن خارج العالم الحقيقي.

والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه هو: إلى أي مدى تظهر المؤسسات والأنظمة في العصر الحجري القديم هيمنة النساء؟ يتحدث علماء الأنثروبولوجيا المحدثون عن النظام «الأمومي النسب» والنظام «الأمومي المركز» فالجماعة الأمومية النسب هي جماعة يتقرر فيها النسب(والميراث)عن طريق العلاقة بالأم وليس بالأب كما هو الحال في مجتمعنا. أما الجماعة الأمومية المركز فهي جماعة ينتقل فيها الزوج ليعيش مع أهل زوجته بدل أن تنتقل الزوجة لتعيش مع أهل زوجها أو في داره)كما هو الحال في مجتمعنا(ويذهب بعض علماء الإنسان إلى أن «النظام الأمومي» (ويعنون به الانتساب للأم أو الحلول في دار أهلَها) هو الوضع الأصلي للإِنسانية.

ولكننا في الحقيقة لا نستطيع أن نقرر ما هو الأصل، إذ لا توجد سوى

شواهد قليلة عن طريق حياة تلك المجتمعات التي تعيش على الصيد وجمع الثمار منذ آلاف السنين. وزاد الطين بلة أن عبارة «النظام الأمومي» التي تشير إلى المجتمعات التي تسيطر عليها المرأة، وعبارة «النظام الأبوي» التي تشير إلى المجتمعات التي يسيطر عليها الرجل؟ هي عبارات غامضة، فما من مجتمع يحكمه تماما الرجال أو النساء. ولاشك أن لكل من الأمهات والآباء بعض النفوذ في كل مجتمع، داخل الأسرة وخارجها، وما من جماعة تستطيع أن تحرم نصف المجتمع (الجنس الآخر) من السلطان والمكانة أو التأثير حرمانا تاماً. بل إن تأثير النساء على الأطفال والأسرة والحياة المنزلية في المجتمعات التي لا تسمح لهن بالعمل خارج البيت لابد أن يكون تأثيراً كبيرا. ولقد وصف بعض الكتاب المجتمع الأمريكي الحديث بأنه مجتمع «أمومي التوجه» نظراً لأن الناس فيه يكتسبون قيمهم وأفكارهم لا طفولتهم، في الوقت الذي يقضى فيه الآباء معظم وقتهم خارج المنزل في عالم العمل «الحقيقي»

بيد أن قيام الرجال بأداء معظم الأعمال الهامة في المجتمع الأمريكي ومجرد شعور النساء باضطرارهن إلى المطالبة بالمساواة مع الرجال إنما يدل على أن هذا مجتمع أبوي أكثر منه مجتمعا أموميا. ولا يزال معظم الناس يؤثرون إنجاب الصبيان على البنات. والسواد الأعظم (حتى النساء) يفضلون أن يكون الرجل هو رب الأسرة وأن يتخذ هو أهم القرارات الخاصة بعالم السياسة والعمل والمجتمع. وقد كان من علائم اضطهاد النساء (منذ عشرين عاما فحسب) ما استخلصه محررو المجلات النسائية من أن السواد الأعظم من النساء يستطعن أن «يتوحدن توحداً كاملاً مع ضحايا العمى والصمم والتشوه الجسماني والشلل المخي والشلل والسرطان أو الموت الوشيك» ولكنهن يجدن صعوبة في التوحد مع النساء الطموحات اللائى يشغلن وظائف هامة[11].

فنحن نعيش إذن في مجتمع يسوده النظام الأبوي إلى حد كبير. والانتساب للأب(إذ تتخذ النساء عموماً لقب آبائهن أو أزواجهن، وقلما يتخذ الرجال اسم أمهاتهم أو زوجاتهم)، أو الإقامة في منزل الأب) فجميع الزوجات تقريبا يعشن بالقرب من عمل الزوج إن لم يكن مع أسرته). هاتان العادتان من إمارات سيطرة الذكر في المجتمع الحديث. وكلتاهما عادة

قديمة جدا، ولكنهما ليستا أزليتين.

بعض الشواهد

كانت بعض مجتمعات الصيد-على الأقل-قوم على نظام الانتساب للأم والنزول في ديارها. ولعل هذا كان من مستلزمات الصيد، لأن جماعات الرجال دأبت على مطاردة الحيوانات الوحشية وربما كانت حياة النساء-اللائي يجمعن الأطعمة البرية-هي حلقة الوصل الوحيدة بالبقعة الثابتة والتراث المتصل.

وربما تمكن الصيادون من الذكور-في بعض الحالات الأخرى-أن يفرضوا سيطرتهم حينما كانوا ينجحون في تزويد المجتمع بمصدر الطعام. وتذهب الأديبة الفرنسية سيمون دي بوفوار المدافعة عن حقوق المرأة في كتابها الجنس الآخر، إلى أن أهم قيمة في مجتمع الصيد لابد أنها كانت سلب الحياة)عمل الرجال(بدلا من منحها)عمل النساء(ومعظم هذه الجماعات من الصيادين كونت منتديات ذكرية عدوانية (لا تختلف كثيرا عن الجمعيات أو المحافل الخاصة الحديثة) خلقت معتقدات وطقوساً دينية استبعدت النساء وسيطرت على المجتمع كله. ولكن من الطريف أن نلاحظ إلى أي مدى اتخذت هذه الجمعيات السرية الخاصة بالرجال، حتى في هذه الحالة، موقعا دفاعياً. إذ يقول جوزيف كامبل(*6)، وهو باحث في الميثولوجيا البدائية:

«من الملفت للنظر كثرة عدد أجناس الصيد البدائية التي تحتفظ بقصة أسطورية عن عهد اشد من عهدهم بدائية كانت النساء يحتكرن فيه فن السحر. وهذه الفكرة هي أساس أسطورة الأصل الخاصة بمحفل أو «هاين» hain جمعية الرجال السرية بين هنود أونا في تييرادل فوريجو»(12).

ويمكن تلخيص أسطورة الأصل الخاصة بهنود قبيلة أونا في أقصى جنوب أمريكا الجنوبية المعزول على النحو التالي: في سالف الأيام وقبل أن يصبغ الببغاء الغابات بألوانه، وحينما كانت الجبال لا تزال عملاقة غافية في ذلك العهد السحيق، كان النساء ينفردن بأسرار السحر والعرافة. ولقد احتفظن بمحفلهن الخاص؛ حيث كن يعلمن بناتهن كيف يستحضرن المرض

(*6) Joseph Campbell

والموت. كان الرجال في هلع لا حول لهم ولا قوة. ولما اشتدت سطوة النساء، تجمع الرجال وأثخنوا في النساء حتى أبادوهن عن آخرهن. ولم يتركوا إلا الصبايا اللائي لم يبدأن بعد دراسة السحر. وفي حين انتظروا البنات ليكبرن فيحللن محل زوجاتهم، تساءلوا كيف يحولون دون قيامهن بتكرار طغيان أمهاتهن.

فأنشأوا محفلهم الخاص (الهاين) ليحل محل محفل النساء، وحرموا النساء جميعا من ممارسة نشاطاتهن السرية وإلا تعرضن لعقوبة الإعدام. ثم اخترعوا جماعة جديدة من الشياطين قيل إنها تمقت النساء، واتخذوا هيئة هذه المخلوقات لتخويف النساء واستبعادهن[13].

ومن بين قبائل الصيد الأسترالية-وهي اليوم قبائل أبوية في الغالب- توجد دلائل على وجود عهد غابر كانت الغلبة فيه للنساء. وبعض المواضع التي يعدها السكان الأصوليون من أكثر البقاع قداسة يقولون عنها إنها المواقع التي كانت النساء يمارسن فيها السحر في الأزمنة الأسطورية، وكل رسومات الكهوف تقريبا عن النساء. وحتى في بعض محافل الرجال التي تعد اليوم مركز قوة الذكر في المجتمع، نجد أن أكثر الآلهة أهمية معظمها من النساء، كما أنهم يؤمنون بأن الكائن الأسمى نفسه هو الأرض الأم. وإذا ما دققنا النظر في جماعات الرجال السرية هذه، وهي التي تهيئ الصبية للرجولة، فإنه سيتضح لنا إحساس الرجال بالدونية، وهو إحساس يحاولون أن يعوضوه في

«أن الموضوع الأساسي لطقوس التكريم... هو أن النساء بفضل قدرتهن على إنجاب الأطفال قابضات على أسرار الحياة، أما دور الرجال فهو غير مؤكد وغير محدد، وربما غير ضروري. وقد عثر الرجل بجهد مضن على طريقة يعوض بها دونيته الأساسية. إذ تزود بأدوات مختلفة غامضة تحدث ضجة، وتستند قدرتها إلى أن شكلها الفعلي مجهول بالنسبة لمن يسمعون الأصوات-أي أنه لا يجوز للنساء والأطفال أن يعرفوا أن هذه الآلات هي في الواقع من نبات البوص أو جذع شجرة مجوفة أو قطع من خشب مجوف أو أوتار-فينزعون الصبيان من النساء ويسمونهم بالنقص، ثم يقومون هم أنفسهم بتحويلهم إلى رجال. إن النساء ينجبن الأطفال في الواقع، ولكن الرجال وحدهم هم الذين يستطيعون أن يصنعوا منهم رجالاً. وتستمر

أشكال محاكاة الميلاد هذه في جلاء شديد أحياناً، وبدرجة أقل وضوحاً أحياناً أخرى. فالتمساح الذي يمثل جماعة الرجال يبتلع أولئك الفتيان الذين يتم تكريسهم ثم يولدون من جديد في الطرف الآخر، وتقوم «أمهات» من الذكور بإيوائهم في أرحام (صناعية) وتغذيتهم بالدم وتسمينهم وإطعامهم باليد ورعايتهم. وتكمن وراء هذه الطقوس أسطورة تقول إن كل هذه الشعائر قد سرقت من النساء بشكل ما، وإن النساء كن يقتلن للحصول عليها. إن الرجال يدينون برجولتهم إلى سرقة وإلى محاكاة مسرحية صامته، وقد يتحول هذا كله إلى مجرد تراب ورماد لو عرفت مكوناته الحقيقية»[14].

وتتجه جماعات الصيد أيضا إلى القمر عادة أكثر مما تتجه للشمس، إذ يعتقد أن أرواح القمر تتسم بحساسة خاصة إزاء احتياجات الأنثى (فمن الواضح أنها تتناغم مع إيقاعات المرأة البيولوجية) لقد عول صيادوا العصر الحجري القديم على القمر من أجل ضوء المساء ولقياس الزمن، ولم يروا فيه مصدرا للنشاط الجنسي عند المرأة وحسب وإنما مصدرا لقوى الساحرة الغامضة أيضا.

ليس من المحتمل بطبيعة الحال أن كل المجتمعات الإنسانية قد تطورت بهذه الطريقة عينها. فإذا نظرنا إلى نسبة 01, 0٪ من سكان عالم اليوم، وهي نسبة السكان الذين لا يزالون يعيشون حياة المجتمع الحجري القديم، سنجد أن أكثرهم ينتمون إلى مجتمعات أبوية النسب والدار وليس إلى مجتمعات أمومية النسب أو الدار. والرأي القائل بأن القرائن الدالة على سيادة النظام الأبوي تفوق القرائن الدينية التي تشير إلى وجود نظام أمومي سابق هو من قبيل التخمين أساسا. ومن قبيل التخمين أيضا الرأي القائل بأن مجتمعات العصر الحجري القديم الراهنة قد سبقتها مجتمعات أمومية أخرى، كما توحي بهذا بعض الأساطير. ويذهب بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى أنه مع تراجع العصر الجليدي الأخير (منذ حوالي 15 أو 12 ألف سنة) حل محل عالم العصر الحجري القديم الأول، الذي صاغ تماثيل فينوس الصغيرة، عالم أنتج المزيد من رسوم الكهوف المشبعة بروح الذكورة العدوانية، وأن هذه الرسوم توحي بنظام أبوي محدد. غير أن هذه النظريات تشجع على مزيد من الدراسة أكثر مما تشجع على استخلاص نتائج، فلا تزال الشواهد محدودة.

الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإِنساني:

إن كاريكاتير إنسان الكهف، القوي العضلات، الذي يجذب امرأة من شعرها إلى كهفه لتسليه ليلة تقضيها معه، إنما هو صورة تعبر عن حاجة للإِيمان بالطبيعة الإِنسانية نشأت في العصر الحديث. ففي مثل مجتمعنا الذي يتغير كل شيء فيه باستمرار نتوق إلى تكوين صور عن الطبيعة الإنسانية العامة التي لا تتغير. ولكن خبرتنا الحديثة بالتغير قد دفعت علماء الأنثروبولوجيا إلى اكتشاف أن الناس يتصرفون في إطار «ثقافتهم» الخاصة، وأن في العالم عددا كبيرا من الثقافات المختلفة، وأن كل شيء يكاد يكون «طبيعيا» بالنسبة لأهل إحدى الثقافات في مكان ما في عالم الماضي أو الحاضر. إن دراسة الآثار (وهي دراسة غذاها أيضا العالم الحديث المتغير) قد علمتنا أن نرى أن ثمة تغيرات أساسية (بل لقد قال بعضهم إنها «مراحل» أساسية) طرأت على التاريخ الإنساني. فإذا جمعنا بين اكتشاف أهمية الثقافة، والتغيرات الأساسية في التجربة الإنسانية، كان معنى ذلك اكتشافا للتغير الثقافي في التاريخ الإنساني، وهو تغير يصل مداه من حقبة إلى أخرى، إلى حد تبدو معه فكرة الطبيعة البشرية فكرة غير صحيحة. وهكذا بدأنا مائة السنة الأخيرة أو حوالي ذلك نرى أن ما نريد أن نسميه «الطبيعة البشرية» ما هو إلا نموذج ثقافي خاص من التاريخ البشري.

ولقد عبر عالم الآثار. جوردون تشايلد[*7] منذ خمسين عاما عن فكرة عدم وجود طبيعة بشرية سوى تلك الطبائع التي صيغت تدريجيا في داخل التاريخ الإِنساني، حين جعل عنوان دراسته الكلاسيكية عن الحياة في العصر الحجري القديم والعصر الحجري الحديث والحياة الحضرية الأولى: الإِنسان يصنع نفسه. واليوم يمكننا أن نقول، بمساعدة حس صقلته الدراسات الأخيرة، إن التاريخ هو سرد للطريقة التي يصوغ الرجال والنساء بها أنفسهم، مرة بعد مرة.

والعملية التي يصنع بها الرجال والنساء «طبائعهم»، كما يشير تشايلد، لها صلة وثيقة بالأدوات التي يشكلونها لصياغة عوالمهم. فالأدوات تغير صانعها كما تغير العالم، وكل عالم جديد يتطلب أناسا مختلفين ذوي،

(*7) V. Gordon Childe

قدرات مختلفة وإمكانات مختلفة. فالنظام التكنولوجي في العصر الحجري القديم لم يقتصر على خلق نظام اجتماعي يقوم على الصيد وجمع الثمار، بل ابتكر أيضا من المعرفة العملية ومن الأحاسيس والخرافات والأدوار الجنسية، ما يسند حركة ذلك المجتمع. ومعرفتنا بتلك الطبيعة البشرية في العصر الحجري القديم هي أداة من الأدوات الكثيرة الحديثة التي لدينا لتشكيل أنفسنا.

لمزيد من الإطلاع:

إن أدبيات علم الأنثروبولوجيا التي تناولت موضوع الرجال والنساء ثرية للغاية. وتعد جهود مرجريت ميدMargaret Mead نقطة مناسبة نبدأ منها. لقد اعتمدنا على كتابها الجنس والمزاج في ثلاث مجتمعات بدائية Sex and Temperament in Three Primitive Societies ولكن يمكن للدارس أن يرجع أيضا إلى كتابها الذكر والأنثى Male and Female على أن يضع في حسبانه أن بعض المنادين بتحرير المرأة (مثل بيتي فريدمان Betty Friedman في كتابها السر الأنثويThe Feminine Mystique) يجدون في هذا الكتاب وفي كتابات ميد المتأخرة الأخرى ميلا إلى التحيز الجنسي وتفضيل جنس على آخر.

وكلاسيكيات علم الأنثروبولوجيا التي ألمعت إلى وجود نظام أمومي قديم قد أصبحت قديمة، وإن كانت لا تزال جديرة بالقراءة. فإذا لم يعد القارىء إلى الوراء إلى كتاب ج.ج باخوفن J.J. Bachofen حق الأم Mother Right الذي صدر عام 1861، فقد يكون من المفيد أن يلقى نظرة على الافتراضات الأولى التي قدمها العالم الأمريكي لويس هنري مورجان Lewis Henry Morgan في كتابه المجتمع القديم Ancient Society (1877)، إن لم يكن لأهميتها الذاتية فلأن ماركس Marx قد تبناها على الأقل، وكذلك انجلزEngels في كتابه أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة (1884)،The Origin of the Family Private Property and the State ومن ثم فقد أثرت في أجيال من الماركسيين والشيوعيين. أما الأكثر أهمية وإمتاعا فهو كتاب روبرت بريفوRobert Briffautt ا لأمهات (1927) The Mothers أو المجلد المختصر للمجلدات الثلاث الذي أعده جوردون راتراي تيلورGordon Rattray Taylor. وبالنسبة للنقد الحديث لهذا الاتجاه في مجال علم الانثروبولوجيا فيمكن الرجوع الى كتابات روبين فوكس Robin Fox أو ليونيل تيجر Lionel Tiger

وخاصة كتابه الأخير جماعات الرجال Men in Groups. وهناك أيضا مجموعة حديثة من المقالات التي كتبتها نساء جمعتها ميشيل زيمباليست Michelle Zimbalist ولويز لا مفير Louise Lampher تحت عنوان المرأة والثقافة والمجتمع، Woman Culture and Society تعترض على فكرة وجود نظام أمومي قديم لكنها تؤيد بصفة عامة وجهة نظر إنجلز والآخرين في أن قوة النساء في المجتمع ترتبط عادة باسهاماتهن في العمل الهام للمجتمع. ويبدو لي أن هذا هو المقصود بالنظام الأمومي في مجتمع العصر الحجري الحديث.

ومن أفضل الدراسات عن العصر الحجري القديم في مجال علم الآثار دراسة جاكيتا هوكس Jacquetta Hawkes ما قبل التاريخ Pre history. ولكن باستثناء دراساتها فإن علماء الآثار قد أظهروا ميلا أقل من علماء الأثروبولوجيا لإصدار التعميمات عن النشاط الجنسي في العصر الحجري القديم، ويرجع هذا إلى أن طبيعة «الأدلة المؤكدة» التي لديهم ليست حاسمة. وعلى أي حال فإن المتخصصين في المجالات الأخرى قد قدموا تفسيرات مهمة لاكتشافات علماء الآثار التي ترتبط بدراستنا عن الرجال والنساء. فمؤرخ الفن س. جيديون S. Gideon مثلا في دراسته الحاضر الأبدي: بدايات الفن The Eternal Present: The Beginnings of Art لديه الكثير من الأشياء المثيرة ليقوله عن رسوم الكهوف في العصر الحجري القديم ورموز الخصوبة وتماثيل فينوس الصغيرة. وبالمثل نجد كتاب جوزيف كامبل Joseph Campbell أقنعة الرب: الميثولوجيا البدائية The Masks of God: Primitive Mythology مليئا بالآراء الثاقبة بصدد الرموز الجنسية في العصر الحجري القديم.

ولسوء الحظ نجد أن معظم الأدبيات الجديدة النابعة من حركة تحرير المرأة إما أنها لا تعني بالتاريخ أو تهتم بالتاريخ الحديث وحسب، وهناك استثناء واحد بارز هو مؤلف ايفلين ريد Evelyn Reed. ففي معظم كتب التاريخ عن المرأة لا يخصص أصحابها سوى فصل استهلالي عن العصر الحجري القديم. وهناك إستثناءات ذات طابع إشكالي أكثر من كونها دراسات تاريخية، إذ يصعب على كثير من الرجال تصديق ما جاء في كتاب ايلين مورجان Elaine Morgan التسلسل الهابط للمرأة The Descent of Women وكتاب اليزابيث جولد دافيز Elizabeth Gould Davis الجنس الأول The First Sex.

كما سيسبب كتاب رينكورت Riencourt الجنس والسلطة عبر التاريخ Sex and Power in history حنق معظم النساء بالدرجة نفسها. ويمكن أن يجد القارئ في الفصول التمهيدية لكتاب كيت ميلليت Kate Millett السياسات الجنسية Sexual Politics وكتاب لويس ممفورد Lewis Mumford المدينة عبر التاريخ The City in History مناقشات ثاقبة مختصرة للمشكلة. وقد ظهرت دراسة واعمدة وإضافة جديدة إلى أدبيات القضية أثناء كتابة هذا الكتاب وهي كتاب ميشيل فوكوه Michael Foucault تاريخ النشاط الجنسي The History of Sexuality الذي صدر في عدة مجلدات.

الهوامش

(1) Betty Roszak and Theodore Roszak,Masculine/ Feminine (New York: Harper & row, 1969,P..vii

(2) Margaret Mead, Sex and Temperament inThree Primitive Socities (New York: Dell, 1950, 1963),P.50.

(3) Ibid., P. 25.

(4) Ibid., P.259.

(5) Ibid

(6) Ibid

(7) Ibid.p.239

(8) Ibid., P. 243.

(9) Ibid., P. 16

(10) Betty Frieden,The feminine Mystique (New York: Dell. 46. 1970), P 46

(11) Joseph Campbell, The Masks of God: Primitive Mythology (New York: Viking Press, 1959) P.315

(12) Ibid. PP. 315- 316.

(13) Mead, Male and Female(New York: Morrow, 1949) PP 102- 103.

Ibid المرجع السابق

2 النظام الأمومي والنظام الأبوي

القوّة الزراعية والقوة الحضرية

لم تقتصر الحركات النسائية، في السنوات الأخيرة على تنبيهنا إلى تلك الأنماط الجنسية الثابتة، لشخصيتي الذكر والأنثى، التي تفرض على الصبية والفتيات، بل أبصرتنا أيضا بعدم التكافؤ في السلطة بين الرجال والنساء في مجتمع البالغين. إن السلطة الاقتصادية في العمل، والسلطة السياسية في المناصب العامة، والسلطة الاجتماعية داخل الجماعة يتولى الرجال مقاليدها بنسبة تفوق ما يسمح به عددهم.

فمتى تكون «عالم الرجل» هذا؟ وهل أتى على النساء حين من الدهر كن فيه زعيمات المجتمع؟ أم أن مقاليد الأمور كانت دائما بأيدي الرجال؟ ومن أين استمد الرجال سلطانهم؟ و إذا كنا نعيش في كنف النظام الأبوي، فمتى كانت نشأته؟ وما أسبابه التاريخية؟

هذه بعض الأسئلة التي نطرحها في هذا الفصل، وإن كنا لا نستطيع أن نجيب عليها جميعا، ولكننا مع هذا نستطيع أن نضعها في سياقها

التاريخي ثم نطرح بعض النظريات.

وتذهب إحدى نظرياتنا إلى أن النظام الأبوي، كما نعرفه، لم يكن موجودا منذ بدء الزمان، وأن مجتمع العصر الحجري القديم إذا كان أبويا في الغالب فإن مجتمع العصر الحجري الحديث لم يكن كذلك. وهذا لا يعني أن مجتمع العصر الحجري الحديث كان مجتمعا أموميا، وإن كنا سنفحص بعض الشواهد الدالة على ذلك الزعم. والظاهر أن مجتمع العصر الحجري الحديث قد عكس-على الأقل-بعض مؤسسات العصر الحجري الأبوية. وعلى أية حال، فإن مجتمع العصر الحجري الحديث قد زود النساء فيما يبدو بمكانة ومركز هامين في كثير من النواحي. والنظرية التي تعتنقها تذهب إلى أن نظامنا الأبوي الحديث قد بدأ تطوره في أعقاب العصر الحجري الحديث في أول حضارات مدن العالم القديم. وسوف نسوق بعض البراهين على هذه النظرية، ثم نترك للدارس أمر البت فيها.

المزارعون والرعاة: العصر الحجري الحديث:

إن ابتكار الزراعة هو أهم طفرة في التاريخ البشري (حتى مائتي العام الأخيرة على الأقل)وهي من ابتكار النساء. والأرجح أنها رفعت مقام النساء في كثير من المجتمعات التي حدثت فيها.

فقد كان الصيادون وجامعو الثمار في العصر الحجري القديم مضطرين إلى الاعتماد على ما قد تزودهم به الطبيعة. فلما اخترعت الزراعة خطا البشر أول خطواتهم الجبارة نحو السيطرة على الطبيعة. فالنساء اللواتي كن يقضين أيامهن في التقاط الفواكه والجوز والحبوب البرية تعلمن غرس بعض هذه «البذور» في التربة وبذلك حصلن على أكثر مما قد تجود به الطبيعة. وحوالي ذلك الوقت الذي تعلمت فيه النساء «تدجين» عالم النبات الطبيعي والتحكم فيه تعلم الرجال وسائل استئناس الحيوانات والتحكم فيها والسيطرة عليها بعد أن كانوا يطاردونها من قبل.

وقع هذان الحادثان-تدجين النباتات واستئناس الحيوانات-لأول مرة منذ نحو عشرة آلاف سنة في أنحاء من الشرق الأوسط والهند والصين، ثم في أنحاء أخرى من العالم بعد ذلك بقليل. وما وافى عام 1500 ق. م. حتى كان 99٪ من سكان العالم يعيشون في هذا العصر النيوليثي، أي حياة

العصر الحجري الحديث.

وكان ابتكار الزراعة في المراحل الأولى من الحقبة النيوليثي أخطر من استئناس الحيوان. والأرجح أن النساء لم يتراجعن إلى مرتبة ثانوية في المجمع إلا بعد أن تمكن الرجال «مستعينين بحيواناتهم» من القيام بمعظم الأعمال الزراعية.

عمل النساء:

لقد كانت النساء هن اللائى ابتكرن الزراعة. فقد كن-نظرا لقيامهن بجمع الثمار-أكثر شعورا بعالم النباتات، فعرفن السائغ من السام، وأسهل النباتات زراعة وأوفرها غلة. ولقد كن مزودات أيضا بأقدم أداة إنسانية، وهي عصا الحفر، التي يمكن استخدامها في غرس البذور ثم في جني المحصول واجتثاث الجذور. كذلك كان العمل في الزراعة يشبه في رتابته جمع الثمار، فهو ثابت ومنتظم ومرهق تنقصه الجوانب المثيرة، ولكنه كان كفيلا بتوفي الرزق الضروري المضمون.

لقد خلقت الزراعة أول شكل من «اقتصاد الوفرة»: فهي أول اقتصاد يتوفر فيه للناس من الطعام ما يفيض عن حاجتهم. وما كان هذا ليتحقق لولا الادخار والتدبير. ولعله في المراحل الأولى كان على النساء أن يحتفظن ببعض الحبوب والبذور التي يجمعنها بعيدا عن متناول الرجال. ومن الجدير بالذكر أن ابتكار الفلاحة قد استلزم أول توفير وتخطيط منظم من أجل المستقبل. وقد بلغ من نجاحه أن تضاعفت كثافة السكان بمضي الوقت مئات المرات عما كانت عليه أيام جمع الثمار.

غير أن ثورة العصر الحجري الحديث كانت أكثر من مجرد ابتكار الفلاحة، فقد كانت نظاما شاملا من الاختراعات المتداخلة التي جعلت الفلاحة على مستوى عال من الكفاءة، وزادت من منافع المحصول؛ وكان معظم هذا من عمل النساء. ويلخص أحد المتخصصين هذا الإِنجاز على النحو التالي:

«كان على الجنس البشري، أو بالأحرى الجنس النسوي، لإحداث الانقلاب النيوليثي، ألا يكتشف أوفق النباتات وأنسب الوسائل لزراعتها وحسب، وإنما كان عليه اختراع الآلات لحرث التربة وحصد المحصول

وتخزينه وتحويله إلى أقوات... فكان جمع القوت الكافي في كل حصاد وتخزينه، إلى أن يحل أوان نضج المحصول اللاحق، وهو مما يستغرق حولا في المعتاد، من أركان الاقتصاد النيوليثي الأساسية. ولهذا كانت الاهراء والصوامع من القسمات البارزة... و يحتاج القمح والشعير إلى فصلهما عن القشور بالدرس والتذرية ثم طحنهما دقيقا، وكان الطحن يتم باستخدام هاون، لكن الإِجراء المعتاد كان عن طريق الرحى (عن طريق حك الحبوب بشدة بيد حجرية على هيئة رغيف مستدير أو على هيئة قطعة السجق الطويلة أو على قطعة من الحجر على شكل فنجان أو سرح.).

وإذا كان تحويل الدقيق إلى عصيدة أو رقاق أمرا ميسوراً، فإن تحويله إلى خبز يحتاج إلى الإِلمام بالكيمياء الحيوية-استخدام الخميرة-كما ا يتطلب تنورا مشيدا على نحو خاص. وفوق ذلك كله فإن العملية الكيميائية الحيوية نفسها المستخدمة في صناعة الخبز لجعله ينتفخ، قد فتحت للبشرية عالما جديدا من السحر الرائع»[1].

ومصدر السحر الذي يشير إليه المؤلف هو اختراع المرأة للجعة والنبيذ والخمر التي صنعتها بإضافة الخميرة إلى عصير الحبوب والعنب-ولا بد أن المشروبات الروحية كانت برهانا مقنعا عل القوة السحرية لجهود المرأة في مجال الزراعة. وكان أقدم الكهنة والكاهنات في أرض الرافدين ومصر القديمة يشربونها ويقدمونها قرابين إلى أربابهم ورباتهم لزيادة تحكمهم في المحصولات. وكان اكتشاف المشروبات الروحية المتخمرة يعني اختراع الأواني الدائمة والتي كانت تتسم بشيء من التركيب في الغالب.

«وبحلول عام 3000 ق.م.أصبحت المسكرات بالنسبة لمعظم المجتمعات في أوربا وآسيا الصغرى من الضروريات، وظهر طاقم كامل من الدنان والزقاق والكاسات والصفايات والشفاطات لاستخدامها في الاحتفالات.

وقد كانت جميع المخترعات والاكتشافات الآنفة... من عمل النساء. ويمكننا أن ننسب إلى هذا الجنس كيمياء صناعة الأواني وفيزياء الغزل وميكانيك ألنول وعلم نبات الكتان والقطن» [2].

الأدوات وارتباطها بالنشاط الجنسي:

ذهب لويس ممفورد Lewis Mumford، في كتابه المدينة في التاريخ الى ان

خصوصية الجنس ظاهرة في اختراعات النساء في أرجاء قرية العصر الحجري الحديث:

«كان وجود المرأة ماثلا في كل جانب من جوانب القرية: فلم يقتصر على أبنية القرية المادية بأسوجتها الواقية، التي لم يبرز التحليل النفسي معانيها الرمزية الأخرى إلا مؤخرا؛ فإن الأمان والتفهم والإحاطة والحضانة كلها من وظائف المرأة، ويجري التعبير عنها تعبيرا بنائيا في كل جَانب من جوانب القرية، في البيت والفرن، وفي الحظيرة وصندوق المؤن، في الصهريج وفي المخزن وصومعة الغلال، ثم انتقل منها إلى المدينة في السور والخندق وكل الساحات الداخلية للمباني-من الردهة إلى الرواق المنعزل. فالبيت والقرية، بل المدينة ذاتها، في نهاية المطاف، صورة مكبرة من المرأة. وإذا كان هذا يبدو من شطحات التحليل النفسي فإن قدماء المصريين على استعداد لمساندة وجهة النظر هذه؛ «فالبيت»، أو «المدينة» في الكتابة التصويرية المصرية (الهيروغليفية) يرمز لهما بالأم، فيؤكد بذلك التشابه بين وظيفة الحضانة الفردية والجماعية. وتتفق مع هذا الأبنية الأكثر بدائية- البيوت والحجرات والمقابر-وهي عادة مستديرة الشكل: أشبه بالكأس المستديرة الأصلية التي تصفها الأسطورة اليونانية بأنها صيغت على هيئة ثدي أفروديت»[3].

وليس هناك ما يحتم علينا أن نتفق مع ما ذهب إليه فرويد من أن «الخصائص التشريحية قدر»، ولا حتى أن نتقبل التسليم بالنتيجة التي خلص إليها ممفورد وهي أن «الأمان والتفهم والإحاطة والحضانة» هي الوظائف الطبيعية للمرأة. فإن النساء كالرجال يدركن أنفسهن بالدرجة الأولى في إطار خصائصهن الجنسية أو في أي إطار آخر (كالعمل أو المواهب الخاصة أو الشخصية أو القومية أو ما إلى ذلك).ولكن الأرجح أن النساء والرجال منذ خمسة آلاف سنة أو عشرة آلاف سنة أو خمس عشرة ألف سنة كانوا يرون أنفسهم وغيرهم في إطار الجنس في المحل الأول. فقد خلف لنا فنانو العصر الحجري القديم تماثيل نساء ذوات أعضاء جنسية مبالغ فيها ثم تركوا لنا، في مرحلة لاحقة، رسوم الكهوف وبها الأشخاص على هيئة عصى لهم أعضاء تذكير منتصبة وأثد ناهدة تدل بوضوح على الجنس دون سواه. وإذا كنا الأن نفضل عالما لا يتحدد فيه

الانسان بجنسه قبل كل شيء، فإن المرأة في العصر الحجري الحديث لم يتح لها هذا الخيار. وبالتالي فقد-يكون تفسير ممفورد القائم على التحليل النفسي لحقبة العصر الحجري الحديث أقدر على الإِدراك المتعمق لذلك العصر منه لعصرنا فيما لو طبق عليه.

وإذا كانت مرجريت ميد قد ذكرتنا بأنه لا يوجد ما يدعى بالمقومات «الطبيعية» في شخصيات الرجال والنساء فإن ممفورد يذكرنا بأن معظم الناس كانوا يعتقدون بوجود مثل هذه المقومات.

وقد أطلق علماء الآثار على هذا العصر اسم النيوليثي (بمعنى الحجري الجديد) ليس بسبب ما لاحظوه من أن بقايا آثار هذه المستوطنات الزراعية الأولى تشتمل على أول أمارات بشرية من خزف ونسيج وقرى ومبان دائمة فحسب، وإنما لاشتمالها أيضا على أدوات حجرية مصقولة صقلا ممتازا أكثر إرهافا من أدوات الشعوب الباليوليثية (بمعنى الحجري القديم) المشطوفة. وهو أمر لم يقع بالصدفة؛ لأن الحجر المصقول أنجح في اقتلاع الأشجار لتطوير الفلاحة في المناطق الخصبة (أي تلك المناطق الخصبة لدرجة، تسمح بأن تنبت فيها الأشجار).

ويرى ممفورد أنه حتى اختراع الأدوات الحجرية المصقولة، وهو السمة المميزة للانقلاب النيوليثي، هو إما اختراع نسائي أو إنجاز ثقافة اصطبغت، في ظل سيطرة النساء، بصبغة أنثوية. ولما كانت أطروحته مدهشة بقدر ما هي غريبة، فالأجدر أن نتركه يسرد لنا المسألة:

«مع القرية ظهرت تكنولوجيا جديدة؛ فالأسلحة ذات الطابع الرجولي والأدوات التي كان يستخدمها الرجل في الصيد وقطع الأحجار، كالرمح والقوس والمطرقة والفأس والسكين، قد أضيفت إليها أدوات ذات أصل أنثوي تتسم أشكالها بطراز العصر الحجري الحديث: بل إن نعومة أدوات الطحن، بعكس الأشكال المشطوفة، يمكَن أن تعد ذات طابع أنثوي....

وقد كانت الأدوات والأسلحة في العصر الحجري القديم، كأدوات القطع والشق والحفر والنقب والفصل والتقطيع، تتفق مع الحركات والجهود العضلية. وتتطلب استخدام القوة بسرعة ومن بعد، وباختصار كانت الأدوات تتطلب كل وجوه النشاط العدواني. فعظام الذكر وعضلاته تتحكم في إسهاماته التقنية، في حين نجد أن أعضاء المرأة الداخلية اللينة مناط

حياتها: أما ذراعاها وساقاها فهي تفيد في الحركة على نحو أقل من فائدتها في القبض والضم.

كان العصر الحجري الحديث و ظل سيادة المرأة هو عصر الأوعية: عصر الأواني الحجرية والفخارية، عصرِ الطاسات والقدور والدنان والصناديق ومخازن الحبوب والصوامع والمنازل، وأخيرا وليس آخرا، الأواني الجمعية الضخمة مثل الترع والقرى» [4].

أفول الآلهة

والشواهد كثيرة على أن العصر الحجري الحديث غلبت عليه الثقافة النسوية، بل والخصائص الجنسية النسوية. مثال ذلك أن ربات الأمومة أو «فينوس» في العصر الحجري القديم، اللائي أخنى عليهن الدهر في الفترة المتأخرة من العمر الحجري القديم قد رجعن بكل قوة مع اكتشاف الزراعة. ولقد كانت النساء في العصر الحجري الحديث هن بلا شك مصدر الحياة، ليس فقط لاستحواذهن على خصائص القمر السحرية التي مكنتهن من ولادة البشر، بل لاكتسابهن السيطرة على الأرض والشمس حتى يستطعن إقامة أود الحياة التي قدمنها. فالنساء في العصر الحجري الحديث كن يبدون وكأنهن مصدر الخصب كله ومصدر الحياة كلها. وكانت الآلهة الكبرى عند الشعوب الزراعية، أي ربات الأرض، هن اللواتي يحيين الأرض بعد موتها فتزهر وتثمر، وهكذا اتخذ القدماء في بلاد ما بين النهرين الربات الأمهات تيامات[*] وننهور ساج[*1] وعشتار، واتخذ قدماء الهنود من الهندوس الربة كالي كما اتخذ المصريون ايزيس.

وكثيرا ما عبدت في مجتمعات العصر الحجري الحديث الأم الأرض والابنة الشابة العذراء (كانت كلمة «عذراء» في تلك الأيام تعني «المستقلة» أكثر مما تعني «التي لم تلد» أو «الغريزة»).والصورة اليونانية القديمة لهذا النمط هي ديميتر[*2] الأم الكبرى للأرض، وبرسيفوني الابنة التي تبعث حية من الموتى في كل ربيع مثمر. وقد كانت الأم الأرض، ديميتر أو ملينا حسب الأسطورة اليونانية «ربة الأرض واليم».

«سمراء في لون الثرى... تلبس ثياب الحداد ورأس حصان... (وقد

(*) Tiamat (*1) Ninhursag (*2) Demeter

اعتصمت بأحد الكهوف(... تبكي حزنا على غياب ابنتها برسيفوني. فتهلك ثمار الأرض،* وتهدد المجاعة الناس، ثم تقع المعجزة. فإذا برب العالم السفلي يرد برسيفوتي إلى مستقرها على الأرض مقابل وعد منها بأن توافيه كل عام. وبعودتها تكتسي الأرض حلة سندسية وتنمو الثمرات ويطيب العيش» [5].

وما زالت خصوبة الأرض في المجتمعات الزراعية إلى يومنا هذا مقترنة بخصوبة النساء.

فينبغي أن تقوم النساء بزراعة (القمح) لأن النساء يعرفن كيف ينجبن الأطفال. والزوجة العاقر... مؤذية للحديقة. وهناك كثير من العادات تربط العروسة بالقمح، فهم يذرونها بالقمح أو يكللونها به. وفي نيوزيلندة تطبق على المرأة الحبلى نفس الشعائر التي تنطبق على من تقوم بزراعة رقعة من الأرض بالبطاطا. ويعتقد كثير من الشعوب أن البذور تصيب حظا أوفر من النمو إذا تولت غرسها امرأة حبلى» [6].

وفي مجتمعات أخرى يقتصر جني المحصول على النساء العاريات الصدور، زعما منهم أن هذا سوف يضمن غلة أوفر. وما زلنا بطبيعة الحال ننثر الأرز على العرائس جريا على عادة أجدادنا الذين كانوا يعتقدون أن هذا يكفل الخصوبة.

العصر الحجري الحديث: هل هو عصر أمومي؟

هل كان العصر الحجري الحديث عصر النظام الأمومي؟ وهل ترجمت الأهمية الاقتصادية والدينية للنساء في العصر الحجري الحديث إلى سلطان سياسي على العشيرة أو القبيلة أو القرية؟ هذا ما لا نعلمه. وخير إجابة هي ترجيح أن هذه الأهمية قد عبرت عن نفسها في المجال السياسي بشكل جزئي في بعض مجتمعات العصر الحجري الحديث، وان كان القول بأن النظام كان أموميا ينطوي بوجه عام، على مبالغة في سلطان المرأة في العصر الحجري الحديث.

ولا بد من أن يكون اجتماع عناصر مختلفة مثل قيام النساء بالأعمال الهامة،. وعبادة الربات بوصفهن أهم الآلهة، وسيادة مؤسسات القرابة المبنية على أمومية النسب والدار، قد أضعف شوكة الرجل في عالم العمر

الحجري الحديث إلى حد كبير. وقد كان هذا المزيج على سبيل المثال قائما بين هنود النافاهو(*3) ففي حين كان رجال النافاهو يعملون بالفلاحة، كانت نساؤهم يعملن بصناعة الفخار ونسجِ البسط والبطاطين، وهي مهنة أربح، وأهم معبودات النافاهو هي «المرأة القُلّب»، وهابة القمح الخيرة ومنجبة البطلين التوءمين. وكان مجتمع النافاهو أمومي النسب والدار، وكانت الأسماء والممتلكات تخص المرأة وتورث من الأم إلى ابنتها، وكان الرجال ينزلون على عشائر زوجاتهم كالأغراب وقد اضمحلت سلطة الرجال في مثل هذا المجتمع اضمحلالا شديدا. وتستطيع أن تتخيل مدى ارتباك الحكومة الأميركية والمسئولين العسكريين في القرن التاسع عشر الذين كانوا يصرون على عقد اتفاقيات إقليمية مع رجال النافاهو، وإذا بهم يكتشفون إن هؤلاء الرجال ليس لهم مثل هذه السلطة.

إن أمومية النسب والدار ازدادتا دون شك في عالم العصر الحجري الحديث. ولكن المجتمعات الأبوية النسب والدار قد بدأت تفوق مثل هذه المجتمعات الأمومية عددا، أو هذا ما يوحي به-على أقل تقدير-توزيع أنماط النسب في العالم المعاصر. فبين القبائل التي تعتمد على الصيد وجمع الثمار في عالم اليوم نجد 10٪ منها تنتسب للأم و 20٪ منها تنتسب للأب، ومعظم النسبة الباقية مختلطة النسب. وبين القبائل الزراعية اليوم نجد حوالي 25 ٪منها تنسب للأم وحوالي 40٪ منها تنسب للأب؟ والنسبة الباقية تنسب للطرفين. ولا نملك وسيلة نعلم عن طريقها كيفية تمثيل قبائل اليوم لمجتمعات العصر الحجري الحديث، ولكنها توحي بأن ما استحدثته ثورة العصر الحجري القديم والحجري الحديث في أنماط العمل والدين كان أكبر مما استحدثته في أنماط النسب والتوريث.

ثم إن اقتران نظام الانتساب للأم ونزول الزوج في قبيلة الزوجة لا يتحول إلى سلطان نسوي دائما، كما أشار إلى ذلك الذين انتقدوا فكرة النظام الأمومي في العصر الحجري الحديث. فالرجال فيما ينيف عن نصف القبائل التي يسود فيها نظام الانتساب للأم والإقامة بمنازلها، يحتفظون بسلطتهم عن طريق نظام «المصاهرة من أهل القريَة»، حين يبنون بنساء نصف القرية الثاني)وليس قرية غريبة.(فيحتفظون بنفوذهم في

(*3) Navho

نشاطات القرية برمتها رغم نزوحهم إلى نصفها الآخر عند الزواج. وفي هذه المجتمعات تظل الحيازة للنساء ولكن يغلب أن يديرها الرجال. وعلى كل حال فقد كان الفصل بين السلطة الاقتصادية والسلطة السياسية متاحا بشكل أكبر في المجتمعات القديمة التي أخذت بالتقسيم الجنسي للعمل ولم تقم كبير وزن للملكية.

ومع أخذ هذه التحفظات في الحسبان فإننا «أميل إلى الاعتقاد» مع جاكيتا هوكس، وهي من علماء العصر الحجري الحديث، بأن أقدم المجتمعات في ذلك العصر، طوال امتدادها في الزمان والمكان قد بوأت المرأة أعلى مكانة أدركتها طوال التاريخ [7]. فلا بد أن ابتكاريه العمل النسائي، وهيبة المعبودات الإناث ورهبة سحر النساء، قد منحهن شأن وحفاوة جاوزا ما أدركته في العَصر الحجري القديم. فالعصر الحجري الحديث، حتى لو لم يقم على النظام الأمومي، كانت أهمية المرأة فيه كبيرة، حتى ليمكننا القول أن ظهور حكمنا الأبوي كان مع أفول العصر الحجري الحديث أو بزوغ حضارة المدن.

مكانة الرجل:

لم نذكر إلى الآن إلا النزر اليسير عن إسهام الذكر في العصر الحجري الحديث. لقد قام الرجال باستئناس الحيوان الوحشي، إلا أن هذا العمل كان أقل خطرا من قيام المرأة باستئناس النبات. فقد كانت الزراعة المصدر الأساسي للأقوات، فهي مصدر منتظم يمكن التعويل عليه. ثم أنها أفضت (في أول الأمر على الأقل) إلى ابتكارات أخرى أكثر أهمية كالجماعات المترابطة المستقرة أو القرى والمساكن الدائمة والأدوات المصقولة، والأوعية والمشروبات الروحية والنسيج، وصناعة الفخار... الخ. ثم إن الثورة الزراعية التي قامت بها النساء أحدثت أخطر التحولات في المجمع والثقافة، مثل ديانات الخصوبة التي تدور حول المرأة، وزيادة النظم الاجتماعية القائمة على نسق الانتساب للأم، ونزول الزوج على أهل زوجته، واهتمام عام بالولادة والنمو والحضانة والنكاح والتوالد-أي (ما كان يرى آنذاك على أنه) وظيفة المرأة. وفي حين كانت النساء يرتقين بفن زراعة العزق بعد عام 8000 ق. م. في أودية أنهار الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وفي أنحاء من الهند والصين

بعد هذا بقليل، كان الرجال يزدادون دراية بالحيوان الوحشي. فقد بدأ الرجال يتعلمون تدريجيا أن يحتفظوا بالحيوانات في قطعان يسيطرون عليها، ومن ثم يمكنها أن تتكاثر وهي أسيرة المرعى. وهكذا نجحوا في ترويض الأغنام والماعز والأبقار والخيل والثيران. ومع عام 3000 ق. م. كانت هذه القطعان تقدم ما يكفي من الطعام لسد حاجة جماعات سكانية أكثر كثافة مما كان في القرى القديمة في العصر الحجري الحديث. وأخطر من هذا اهتداء الرجال إلى تسخير بعض هذه الدواب (ولا سيما الثيران) في حرث حقول شاسعة، في حين كانت النساء من قبل يزرعن بقعا صغيرة باليد.

وما إن اخترع الرجال المحراث الثقيل، وربطوا عالمهم الحيواني بعالم الفلاحة النسائي (وكلاهما حدث في أقدم الأماكن حوالي 3000 ق. م.)، حتى صار في طوق البشر لأول مرة إنشاء المدن وتزويدها بما تحتاج إليه، وقد كانت هذه المدن أشد اصطباغا بالنظام الأبوي، من اصطباغ قرى العصر الحجري الحديث بالنظام الأمومي.

المحراث الثقيل والمدن: أصول نظامنا الأبوي:

اشتملت أولى قرى العصر الحجري الحديث على نسب متساوية من الرجال والنساء. ونظرا لاضطلاع النساء بالأعمال الرئيسية في هذه التجمعات، فقد كان دور الرجال ثانويا في الغالب. ومن جهة أخرى كان الرعاة في المراعى المحيطة بهذه القرى الأولى يعيشون بطريقة جد مختلفة. فهم أكثر ترحالا من أهل القرى، ولم تكن لهم ممتلكات ثابتة إلا فيما ندر، كما كانت حياتهم أشق وأقسى. كانت النساء بطبيعة الحال يعشن مع الرعاة، ولكن في هذه الجماعات البدوية كانت النساء تابعات. إن ثلثي القبائل الرعوية اليوم تقوم على نظام الانتساب للأب، وأقل من 10٪ تنسب للأم.

والمدن ثمرة اقتران هاتين الثقافتين المتباينتين في العصر الحجري الحديث:

الجماعات الزراعية المتأثرة بالروح الأنثوية؛ جحافل الرعاة التي هيمن عليها الذكور. وكانت ثقافة المزرعة أكثر ابتكارا وأشد تعقيدا من ثقافة المرعى. بل إن حياة الرعاة لم تتقدم كثيرا عن ثقافة الصيادين في العصر

الحجري القديم. فلما اضطرت هاتان الثقافتان إلى التعايش في سلام واتحدتا إلى درجة أصبح من الممكن معها نقل الرعاة ومواشيهم إلى الفلاحة- وهي المصدر الحقيقي لمكانة النساء-أصبح الرجال هم الذين يتولون في العادة مقاليد الأمور.

ولم يكن من الممكن أن تصبح القرى مدنا إلا بعد أن بلغت الزراعة درجة من الكفاية تفي بسد حاجة أعداد كثيفة من السكان لا يضطر معظمهم إلى قضاء حياتهم في الحقول. ومن هنا فليس من قبيل المصادفات أن يعثر الأثريون على بقايا أول المحاريث الثقيلة التي تجرها الثيران جنبا إلى جنب مع أطلال المدن الأولى في كثير من المناطق التي نشأت فيها أولى قرى العصر الحجري الحديث، ولكن بعد حوالي خمسة آلاف سنة.

وقد استغرق اقتران هاتين الثقافتين آلافا من السنين في هذه المناطق الأولى. ولكنه لم يقع في أنحاء أخرى من العالم إلا منذ عهد قريب. وإن أفلام رعاة البقر الأمريكية لتذكرنا بأن الصراع بين المزارعين والرعاة كان أحد الموضوعات الرئيسية في تاريخنا إلى مائة سنة خلت. ولعل هذه العملية لم تختلف كثيرا في بلاد ما بين النهرين أو مصر أو الصين أو الهند قديما. ونرجح أنه، في بعض الحالات، قامت جماعات صغيرة من رعاة القطعان بالاستيلاء على الجماعات الزراعية المتناثرة بالقوة، واهتدت بالصدفة إلى طريقة لاستخدام الدواب في حرث الحقول حرثا أكفأ. و يجوز أن الأزواج قاموا-في حالات أخرى-بمساعدة زوجاتهم في الفلاحة، فبدءوا بتمهيد الأرض فحسب، ثم قاموا فيما بعد بجر المحراث الثقيل الذي لا تقوى نساؤهم على جره، وأخيرا استخدموا الثيران أو الخيل في الأعمال الشاقة. وفي هذه الحالات الثلاث تم إدماج الرجال وأسلوب الحياة الذَكَريّ القديم، بحيث أصبحوا جزءا لا يتجزأ من الجماعات الزراعية.

آباء السماء

وإذ توسع الرجال في القيام بالأعمال الهامة، فرضوا أنفسهم في المجتمع، وهيمنوا على المدن المتنامية، وعدّلوا الثقافة على صورتهم، فقام الأرباب مقام الربات.بل إن الآلهة المقترنة بالزراعة صارت مذكرة، كأوزوريس في مصر وباخوس في اليونان على سبيل المثال. بل لقد حلت الآلهة محل ربات

الأرض الأم كمصدر للحياة والتكاثر. وأصبح أب السماء في أهمية الأم الأرض. وغالبا ما أصبح الناس يتصورون المطر في الغالب على أنه المنى الخصب لأب السماء. وتنكر إحدى الأساطير المصرية دور الأنثى في الحمل تماما، إذ كانوا يعتقدون أن الإله المصري آتوم[*4] خلق الكون من جسمه بالاستمناء. وكما أشار ممفورد: «لم يكن في استطاعة الذكر المتباهي استخدام كلمات أكثر وضوحا كي يدلل على أن النساء لم تعد لهن أهمية في النظام الجديد للحياة» [8]

ظلال حدود المدينة

اكتشف ممفورد أن المدينة نفسها هي النتاج المميز للخصائص الجنسية الذكورية، كما كانت القرية في العصر الحجري الحديث تعكس الخصائص الجنسية الأنثوية.

«كثير من الرموز والتجريدات الذكرية قد أصبحت الآن جلية: إنها تتبدى في تكرار الخط المستقيم والمستطيل، والتصميم الهندسي المحدد بوضوح، والبرج المنتصب، والمسلة القائمة، وأخيرا في بواكير الرياضة والفلك... وربما كان مما له دلالته إن المدن الأولى تبدو دائرية الشكل إلى حد كبير، في حين إن قمر الحاكم والحرم المقدس كانا محصورين في مستطيل.

لقد حلت في المدينة أساليب جديدة، صارمة فعالة، قاسية في الغالب، بل وحتى صادية، محل العادات القديمة والنظام اليومي ذي الإيقاع الهين. وانفصل العمل نفسه عن أوجه النشاط الأخرى، وإنحبس في «يوم عمَل» كله جهد لا يتوقف تحت إشراف رئيس العمل... إن الصراع والهيمنة والتسيد والغزو هي المحاور الجديدة: وليس الحماية والحصافة، والجلد والصبر الذي تتسم به القرية. والقرية المنعزلة-بل حتى آلاف القرى المنعزلة-لا تستطيع أن تجاري كل هذا التوسع الوافر الشامل لقوة المدن. فقد قامت إطارا لوظائف محدودة والاهتمامات أمومية عضوية خالصة» [9].

نعم إن الخطوط المستقيمة، والأشكال المستطيلة تغلب على المدينة، كما أن الأشكال المستديرة من سمات القرى الأولى. وهي قد لا تكون دائما

(*4) Atum

رموزا للأنوثة والذكورة على التعاقب، إلا أنه يظل احتمالا خلابا. ونستطيع أن نلاحظ تغيرا مماثلا في رمزية اليمين واليسار. لقد كان الناس في كل مكان تقريبا يعدون الجانب الأيمن مذكرا والجانب الأيسر مؤنثا، ولكن لم يحدث أن آمنوا بأن اليسار أقل مرتبة من اليمين إلا مع نشأة المدن الأولى. فسكان مدينة روما قد أعطوا معنى الحديث عن اليسار بوصفه نحساSinister لأنه مشتق من كلمة لاتينية تعني الشر واليسار في آن واحدSinister. وعلى عكس هذا فإن كهنة ايزيس، الربة الأم الكبرى المصرية في العصر الحجري الحديث، وكاهناتها اعتادوا أن يحملوا أيادي يسرى كبيرة منحوتة في احتفالاتهم الدينية. وبالمثل فإن الأختام الدينية، التي يبدو أن سكان بلاد ما بين النهرين في العصر الحجري الحديث قد عبدوها، تحمل نقوشا للأرباب ولأياد يسرى.

آباء المدن

كان ظهور الرموز الذكرية انعكاسا لسلطان الرجال. ومما له دلالة أن المدن قد أعطتنا ملوكنا الأوائل. لقد كان رجال هذه المدن في الحقيقة هم الذين خلقوا النظام الملكي. أما القرى في العصر الحجري الحديث فلم يكن لها قادة ثابتون دائمون. وبالرغم من أنه في حالة الظروف الطارئة كان يعين بعض الرجال أو ينتخبون لفترة مؤقتة لشغل المناصب الكبرى، فإن هذه القرى كانت عادة ديمقراطية للغاية.

ويبدو أن تأثير المحراث لم يقتصر على تمكين الملوك من التحكم في المدن، بل امتد تأثيره إلى نطاق الأسرة، حيث فرض الآباء هيمنتهم. فثقافات المحراث في عالمنا المعاصر، والتي لم تنشئ أي مدن، لا تزال ثقافات أبوية النسب شأنها شأن الثقافات الرعوية، إذ إن ثلثي هذه الثقافات أبوية النسب، وأقل من 10٪ فقط أمومية النسب، وهكذا كان تطور نظام الانتساب للأب والاستقرار في داره في ثقافات المدن التي ظهرت بعد عام 3000 ق. م. يعني تدهورا ملحوظا في مكانة المرأة.

والسبب في هذه التغيرات يرجع إلى أن الرجال قد اقتلعوا الأساس الاقتصادي لمكانة المرأة. فلم يقتصر الأمر على جعل الفلاحة عمل الرجال، بل تم أيضا حرمان النساء من دورهن في الحرف الأخرى. فقد اخترع

رجال المدن مثلا عجلة كانت وسيلة أكثر فاعلية لصناعة القدور، وأصبحوا هم (في جميع الحالات تقريبا) صناع الفخار والخزف. وقد حصل الرجال، علاوة على ذلك، على مزيد من أدوات الحرف ذات الفائدة والفاعلية الكبيرة)مثل عجلة صناعة الخزف(مكنتهم من أن ينتقلوا من مكان إلى آخر وأن يبدءوا حياتهم الأسرية حيثما شاءوا. فهم لم يعودوا مقيدين بعشيرة المرأة، ومن ثم كانوا قادرين على جعل الأسرة (لا العشيرة(الأساس الجديد للتنظيم الاجتماعي.

وفي الوقت الذي زاد فيه الرجال من سلطانهم على النساء بدءوا يسنون القوانين لتأكيد هذا السلطان ولإِضفاء الشرعية عليه. ومن أقدم المدونات القانونية التي وصلت إلينا من هذه المدن الأولى قوانين الملك حمورابي ملك بابل في بلاد ما بين النهرين. فقانون حمورابي-الذي دون حوالي 1750 ق. م. والذي هو عبارة عن مركب من العادات القديمة والأفكار الجديدة-يظهر لنا كيف كانت أقدم المدن تعامل النساء. فالنساء، حسب تلك القوانين، كن ملكا لأزواجهن أو آبائهن. إذ إن الزوج يملك أن يطلق زوجته بملء حريته، أو-إذا شاء-يعدها أمة له. والقانون يرغمها-بحكم كونها أمة-على طاعة زوجها. ولا يقتصر الأمر على هذا، بل يرغمها أيضا على طاعة أي من الخدم الأحرار في المنزل. كما يملك الزوج أن يقدم زوجته لدائنيه ضمانا لديونه. ولم يكن القانون ليقتضيه أن يسدد ديونه، طالما كانت زوجته ضمانا لهذه الديون لمدة حددت بثلاث سنوات في بداية الأمر، ثم امتدت إلى أجل غير مسمى. وقد أصبح نظام الاستدانة بضمانة الزوجة نظاما مربحا للغاية في تجارة الرقيق. وكانت الحرائر يواجهن الموت عقابا على خيانتهن لبعولتهن، بينما كان في وسع الأزواج ممارسة الزنا دون التعرض لأي عقاب.

النظام الأبوي الروماني

وعلى حين نجد ممارسات مماثلة كثيرة في مصر القديمة واليونان، فالأرجح أن الرومان هم الذين طوروا نظام الدولة الأبوية تطويرا كاملا. إن القانون الروماني مهم بالنسبة لنا، لأنه قدم الصيغة النهائية للأسرة الأبوية التي لا نزال نعيش فيها، ولأن قوانين تلك الأسرة)أكثر من قوانين أي مجتمع آخر(أصبحت هي أساس قوانيننا.

كان أهالي إيطاليا الأقدمون في العصر الحجري الحديث يعيشون في عشائر كانت تقوم في العادة على النظام الأمومي. فلما غدت مدينة روما إمبراطورية متسعة الأرجاء صارت الأسرة التي يهيمن عليها الأب أساس الحياة الرومانية. وكلمة Familia عند الرومان تعني أملاك الأب ومقتنياته والناس الذين يسوسهم. فهي لم تكن مجرد نظام للعلاقات البيولوجية كما في العشيرة في العصر الحجري الحديث.

إذ إن الشخص، في هذه الحالة، كان عضوا في عشيرة خاصة بسبب صلة الرحم بالآخرين، الذين كانوا في العادة نساء. أما الأسرة الرومانية فكانت تشمل أغرابا قرر الرجل أن يتبناهم، والخدم الذين يستخدمهم، بل وحتى الممتلكات التي يملكها. ولا مناص من أن نصل إلى نتيجة مفادها أن الآباء الرومان كانوا كثيرا ما ينظرون إلى زوجاتهم وبناتهم نظرهم إلى بعض هذه الأملاك. لقد كانت النساء دائما تحت هيمنة آبائهن أو أزواجهن، وهي هيمنة كانت مطلقة في العادة. ولقد أطلق الإمبراطور قسطنطين في أواخر القرن الرابع الميلادي على هذا الوضع «حَق الحياة والموت». لقد كان الأب هو الكيان الشرعي الوحيد للأسرة، وكل أعضاء الأسرة يستندون هويتهم منه.

وعلى هذا النحو تخلت المرأة الرومانية عن الدور الذي لعبته في العصر الحجري الحديث رمزا للعشيرة. فهي لم تقتصر على أن تنظر إلى نفسها بوصفها ملكا للرجل، وإنما أصبح هذا الوضع هو هويتها الوحيدة. فلم يكن لها اسم مفرد ومستقل، إذ كانت تعرف ببساطة بالصيغة الأنثوية لاسم أسرتها (أو أبوها (فابنة جوليو كلوديوس على سبيل المثال تسمى كلوديا؛ وكذلك كل أخواتها. وقد كانت عبارات عامة مثل» كلوديا الكبرى أو «كلوديا الرابعة» تستخدم للتمييز بينهن. ولكنهن لم يحملن أسماء شخصية مثل أسمائنا. ولم يكن هذا مجرد شيء نسى الرجال الرومان أن يطوروه، فهم لم يكونوا أغبياء، إذ كانوا يسمون كل ابن من أبنائهم باسم مفرد منفصل يميزه، بجانب اسم الأسرة. ومن الواضح أن النساء الرومانيات لم يكن أمامهن إلا أن يرين أنفسهن جزءا من ممتلكات أبيهن الأسرية،Familia لا يمكن تمييزه عن الجوانب الأخرى[10].

لقد هيمن الرجال بشكل يكاد يكون مطلقا على مجتمعات المدن الأولى

(أو على «المدنيات [*5]» بالمعنى العلمي وليس بالمعنى الأخلاقي). وقد حرمت النساء في الصين والهند، كما في الشرق الأدنى واليونان وروما، من المكانة التي تمتعن بها في مجتمع العصر الحجري الحديث، وانحطت مكانتهن إلى مرتبة الممتلكات أو الخدم أو المعاونات. وشواهد القبور التي كان يشيدها بعض الأزواج الرومان الورعين لزوجاتهم تظهر كيف كان الرجال ينظرون إليهن: «كانت تحب زوجها... أنجبت ولدين... لقد حافظت على البيت ورعته ونسجت الصوف» [11]. هكذا كانت تذكر النساء.

النظم الأبوية الشرقية

أضافت الحضارات القديمة بضعة أنظمة تحط من وضع المرأة، وهي نظم كانت، على الأقل، غير شائعة في الغرب بالدرجة نفسها. ولكن الهدف من مثل هذه النظم كان واحدا لا يتغير.

فكان المنتظر من النساء في الحضارة الهندية القديمة أن ينتحرن عند وفاة أزواجهن (السوتى Sutee). ولم تكتف ديانة الهند (الهندوكية) باتخاذ موقف متسامح من هذه العادة، بل ظلت تشجعها حتى عهد قريب.

ونظام «الحريم <Purdah» في الهند القديمة كان يعامل النساء على أنهن ممتلكات لأزواجهن. وقد أدى هذا النظام إلى عزل النساء في غرف خانقة لا يدخلها هواء، غرف مزدحمة، مؤثثة تأثيثا بسيطا في مؤخرة المنزل. وكانت النوافذ تغلق بمصاريع حتى لا يتمكن رجل آخر من رؤية الزوجة أو البنات الهنديات المغلق عليهن. وقد أصبحت مخاوف الرجال (من أن يتعرض لإغراء العالم الخارجي) جزءا من التكوين الداخلي لهؤلاء النسوة، لدرجة أن المرأة الهندية كانت تفاخر بأن عين الشمس لم تطلع على وجهها.

والنساء الصينيات كن أيضا حبيسات مساكنهن، ولكن بدلا من إغلاق الأبواب وجد الصينيون حلا أكثر خيالا، إذ شلوا أقدام البنات بربطهن بإحكام في سن مبكرة، فيلف شريط طويل من القماش حول القدم بحيث لا تظهر الأطراف، ثم تقيد القدم بكاملها بإحكام فتتوقف الدورة الدموية ويتأخر النمو. والنتيجة هي كتلة من اللحم المشوه والعظام المكسورة. كان

(*5) الاشارة هنا الى التداخل الاشتقاقي بين كلمتي Civilization (مدنية) و Civitas اللاتينية بمعنى «مدينة»، وهو تداخل له نظير في اللغة العربية بين «المدنية» و «المدنية» (المترجم).

الصينيون والصينيات على السواء يعدونها من الأشياء الجميلة، وكانت الأقدام المقيدة بشكل جيد في حجم حذاء طوله ثلاث بوصات يشار إليها بإعجاب على أنها «زنابق ذهبية «رائعة. والمبدأ الكامن هنا يكاد يكون هو نفسه المبدأ الكامن في أسلوب الأحذية العالية الكعوب في الغرب: فالمفروض فيها أنها تؤكد جاذبية النساء الجنسية. لكن الصينيين كانوا أحيانا صرحاء للغاية في إفصاحهم عن السبب الحقيقي لهذه العادة. وكما جاء في الكتاب الكلاسيكي للبنات وهو كتاب صيني شهير:

«أعرفت السبب
لربط قدميك؟
خشية أن يسهل عليك
الانطلاق في الطريق» [12].

إن ربط القدم من التقاليد النادرة التي لم يأخذها اليابانيون عن الصينيين، غير أن اليابانيين كانوا يفرضون على زوجاتهم غالبا نوعا من «الإقامة الجبرية» في غرف المنزل الخلفية. والكلمة اليابانية المهذبة المعبرة عن الزوجة Okusama تعني «ربة الخدر». وكان خدم الزوج الياباني يشغلون الغرف الأمامية، الأمر الذي كان يحجب الزوجة تماما عن الشارع والعالم الخارجي.

هذه العادات الأبوية المتطرفة في الشرق-الانتحار (السوتي) وحياة الحريم وتقييد القدم وأشكال العزلة الأخرى-تطورت للغاية في المدن وبين الطبقات العليا. فالطبقات العليا الأبوية (التي أعطتنا مدننا الأولى والتي استفادت للغاية من حياة المدينة تماما) حاولت أن تفرض أفكارها إزاء النساء على الفلاحين الفقراء في الريف، ولكن دون جدوى. لقد كان ثمة حاجة ماسة لأن تقوم الفلاحات بمساعدة أزواجهن في الحقول حتى بعد أن تولى الرجال إدارة الزراعة. ولم يكن في مقدور فقراء الفلاحين عزل زوجاتهم في الغرف الخلفية أو جعلهن عاجزات عن السير ورفع الأثقال. وقد استفادت الفلاحات في حالات كثيرة من النشاط الزائد الذي كانت تسمح به الحياة الريفية. ولكن من الجائز أن بعض زوجات الفلاحين الفقراء كن يحسدن أخواتهن في المدينة على العجز المؤلم الذي ألم بهن. فقد رأى أحد المبشرين الجزويت في الصين، قبل الثورة الشيوعية، فلاحا فقيرا يقود محراثا تجره زوجته

مع حمار. وبالمثل سمع زائر أمريكي لليابان عن فتيات ريفيات سُخرن بعد الزواج في جر المحراث مع ثور. هذا هو معنى المحراث الثقيل والمدن بالنسبة للنساء-المعنى المباشر والأقل رمزية.

لمزيد من الاطلاع

تتسم الدراسات التي تتناول دور النساء في العصر الحجري الحديث والمجتمع الحضري المبكر بأنها أكثر ثراء من تلك التي ظهرت عن المجتمع «البدائي» أو مجتمع العصر الحجري القديم. ولا يزال كتاب لويس ممفورد Lewis Mumford المدينة عبر التاريخ The City in History دراسة رائدة تفسيرية باهرة. كما لا يزال القارىء يجد متعة كبرى في كتب جوزيف كامبل Joseph Campbell أقنعة الله: و«أقنعة الله» «الميثولوجيا الشرقية» The Masks of God: Oriental Mythology وأقنعة اللّه: الميثولوجيا الغربية،: The Masks of God Occidental Mythology. أما كتاب جاكيتا هوكس Jacquetta Hawkes ما قبل التاريخ Pre history فهو أيضا كتاب شامل بوصفه مدخلا لمجتمع العصر الحجري الحديث والعصر الحجري القديم. ودراستها عن كريت القديمة فجر الآلهة Dawn of the Gods لها قيمة خاصة لفهم دور المرأة في حضارة ربما تعد أكثر الحضارات القديمة اقترابا من النظام الأمومي. ويعد كتاب روبرت بريفو Robert Briffoult الأمهات The Mothers وكتاب سير جيمس فريزر Sir James Frazer الغصن الذهبي The Golden Bough الذي لخصه تيودور جاسترم Theodor Gaster بعنوان الغصن الذهبي الجديد The New Golden Bough مجموعتين مدهشتين للمعلومات الأنثروبولوجية من القرن الماضي. وهذا التراث الأنثروبولوجي أصبح موضع مزيد من الجدل والإثارة في التفسيرات السيكولوجية الحدسية التي تستند إلى نظريات يونج Jung والتي قدمها إريك نيومان Erich Neumann في الخمسينيات وخاصة كتاب الأم الكبرى: تحليل النموذخ الأصلي The Great Mother: An Analysis of the archetype وكتاب الحب والنفس: التطور النفسي للأنثى Amor and Psyche: The Psychic development of the feminine ويمكن أن نجد نظرية نيومان عن سيكولوجية الأنثى الفريدة (على الرغم مما جاء في كتاب مرجريت ميد Margaret Mead الجنس والمزاج Sex and Temperament) في شكل أكثر رزانة

في كتاب سيمون دي بوفوار Simon de Beauvoir الجنس الآخرThe Second Sex وكتاب أموري دي رينكورAmaury de Riencourtالجنس والسلطة عبر التاريخ Sex and power in History وتعد دراسات علم الآثار عن هذه الفترة أكثر نفعا على وجه العموم من الدراسات الأنثروبولوجية. ولقد ذكرنا من قبل كتاب جاكيتا هوكس مدخلا عاما. ولكن لعل أفضل دراسة لآثار الأرباب والربات هو كتاب ماريا جيمبوتاس Maria Gimbutas الأخير أرباب أوربا القديمة ورباتها من 7000 ق. م. إلى 0 35 ق. م.: الأساطير والخرافات وصور العبادة :.The Gods and Goddesses of Old Europe 7000 to 3500 B.C Myths, Legends and Cult Images وهو دراسة رائعة عن منطقة البلقان الكبرى من كريت الى المنطقة التي أصبحت جنوب روسيا (في الشرق) وجنوب إيطاليا (في الغرب)س. ويعد كتاب ج. بوردمان J. Boardman عصر ما قبل الكلاسيكية من كريت إلى اليونان القديمة Pre-classical, From Crete to Archiac Creece من الدراسات القيمة الأخرى، وكذلك كتاب ستيوارت بيجوت Stuart Piggott أوربا القديمة من بدايات الزراعة إلى العصور الكلاسيكية القديمة، Ancient Europe, From the Beginnings Agriculture to Classical Antiquity وكتاب ل. ر. بالمر L.R. Palmar الميسنيون والمينويون Mycenaeans and Minoans وكتاب جيمس ميلارت James Mellart كاتال هيووك: مدينة من العصر الحجري الحديث في الأناضولCatal Huyuk: a Neolithic Town in anatolia.

كما أن هناك أيضا عددا من الدراسات الممتازة عن الدين في العصور القديمة له علاقة مباشرة بموضوعنا. فكتب مرسيا اليادMircea Eliade المتعددة مليئة بالمعلومات والإيماءات التي تساعد على الفهم الشامل للدين في العصور القديمة. وربما يعد كتابه الأرباب والربات وأساطير الخلق،Gods, Goddesses, and Myths of Creation هو أيسر المداخل. أما الكتب الأكثر تحديا للفكر فهي الميلاد وعودة الميلاد Birth and Rebirth والصور والرموز Images and Symbols وأسطورة العود الأبدي The Myth of the Eternal Rerurn والأساطير والأحلام والأسرار Myths, Dreams and Mysteries وأنماط في الدين المقارن Patterns in comparative Religion. وتشمل الدراسات عن ربات اليونان القديمة وعالم البلقان كتاب ج. ن. جولد ستريم J.N. Goldstream ديميتر Demeter وكتاب أو. ج. اس. كروفوردO.G.S. Crawford ربة العين The

Eye Goddessوكتاب و. ك. س. جوثريW. K.C. Guthrie الدين والأسطورة عند الأغريق The Religion and Myth of the Greeks وكتاب ايستر هاردنج Ester Harding أسرار المرأة في العصور القديمة والحديثة :Woman's Mysteries Ancieng and Modern وكتاب جين أهاريسون الكلاسيكي:Jane E. Harison ثيميس دراسة في الأصول الإجماعية للدين اليوناني Themis: A study of the Social Origins of Greek Religion وكتاب راشيل ج. ليفي لRachel G. Levy التصورات الدينية في العصر الحجري وتأثيرها على الفكر الأوربي Religious Conceptions of the Stone Age and Their Influence upon European Thought وقد نشر أصلا تحت عنوان بوابة القرن The Gate of Horn وكتاب دونالد ماكنزي Donald Mackenzie أساطير كريت واو ربا قبل العصر الهلينى Myths of Grete and pre-Hellenic Europe وكتاب جرانت شويرمان Grant Showerman أم الأرباب الكبرى The Great Mother of the Gods وكتاب دونالدج سوبل Donald J. Sobol الأمازونات في الأساطير اليونانية Amazons of Greek Mythology.

وأخيرا يمكن الرجوع لدراسة رائعة عن ظهور النظام الملكي والأرباب الذكور في الحضارات الأولى هي كتاب هنري فرانكفورتHenri Frankfort النظام الملكي والأرباب Kingship and the Gods.

الهوامش

1- V.G. Childe, What Happend in History (Baltimore : Penguin, 1942) P.65.

2- Ibid., P.66.

3- Lews Mumford, The City in History (New York: Harcourt Brace Jovanoviche, 1961), pp. 12-13.

4- Ibid., pp. 15-16.

5- Traian Stoianovich, A Study in Balkan Civilization (New York - Knopf, 1967), pp.7 -8.

6- Robert Briffault, The Mothers, abridged by C.R. Taylor (London: Allen & Unwin, 1927, 1959) p.363.

7- Jacquetta Hawkes., Prehistory (New York: New American Library, 1963), pp.356-357.

8- Mumford, op.cit., p.25.

ووجهة النظر المطروحة هنا مستمد معظمها من كتابات ممفورد.

9- Ibid., p.27.

10- M.I.Finley. "The Silent Women of Rome", Horizons 7, no.1 (Winter 1965):
pp. 56-64. Reprinted in M.I. Finely, Aspects of Antiquity (New York: Viking, 1969) as ch. 10.

11- Horizons, p.64.

12- Trans. Isaac T. Headland, Home Life in China (New York: Macmillan, 1914), p.77. Quoted in David and Vera Mace, Marriage: East & West (New York: Doubleday, 1959, 1960), p.70

3 المُدن والمدنية

التمدين والطبقة

لا تقع لفظتا «مدينة» و«حضارة» موقعا حسنا في سمع الإنسان الحديث، فالمدن تبدو أماكن يستحيل السكن فيها إلا لأهل الثراء. وصارت الأحياء الشعبية الحضرية سجنا للفقراء. أما أعضاء الطبقة الوسطى فيعملون من أجل الحصول على منزل في الضواحي (بعيدا عن المدينة)، ويلتمس الشباب الخلاص في الريف. ولم تعد الحضارة مثلا أعلى؛ إذ تجلب هذه للأذهان الآن صور التكنولوجيا الضيقة الأفق والطبقة العليا بعنجهيتها.

ويتصدى هذا الفصل لبعض تلك الأفكار، مدافعا عن المدن والمدنية، مع التسليم بالأصل الاشتقاقي المشترك بين الكلمتين. فهذا الفصل يذهب إلى أن حياة المدينة كانت هي المسئولة إلى حد كبير عن إنجازات المدنية، وأن تلك الإنجازات رفعت من شأن الحياة الإنسانية على نحو هائل. ولا ينكر هذا الفصل أنَ المدن مصابة بالفروق الطبقية، كَما لا ينكر أن المدنية كانت إلى حد كبير من نتاج مصالح الطبقة العليا. بل إن هذا الفصل ليذهب-في الحقيقة-إلى أن الفروق الطبقية من

الأسباب الجذرية التي أدت إلى عملية التحضر والتمدن.

ولكن بحثنا أصول المدنية القديمة يزعم أن من إنجازات الطبقات الحاكمة أنها جعلت من نفسها زائدة عن الحاجة، وبذلك أتاحت لنا جميعا إمكانات جديدة.

قبل ظهور المدن

لم تبدأ «الثورة الحضرية» إلا منذ خمسة آلاف سنة، ولم تنتشر انتشارا كبيرا إلا في القرون القليلة الأخيرة. وقد عاش معظم سكان العالم آلاف السنين قبل تطور المدن في مستوطنات قروية صغيرة، بل إن بعض الشعوب عاشت حياة تعتمد على الصيد وجمع الطعام لفترة طويلة سبقت العصر الحجري الحديث (قبل الرعي والزراعة).

وقد سلمنا آنفا بما ارتآه لويس ممفورد من أن المدن الأولى كانت ثمرة «زواج» بين المجتمع الرعوي الفظّ الذي يسوده الرجل، ومجتمع القرية من الفلاحين، حيث تحتل المرأة مركز الصدارة. ولابد أن هذا الزواج كان في بعض الأحيان زواج مصلحة، إلا أنه كان في معظم الأحوال زواج إكراه.

فالقوة وحدها هي التي تفسر السبب الذي حدا ببعض القرى الزراعية المكتفية بنفسها إلى تقديم قدر أكبر من محاصيلها لتدعيم الطبقات الجديدة من المتخصصين-الرؤساء والملوك والكهنة والجنود والموظفين الإداريين والحرفيين-ممن لا يزرعون طعامهم بأنفسهم. ومن العسير أن نتصور أنَ القرويين المزارعين المحافظين الذين تتفق إيقاعاتهم مع إيقّاعات الزرع والحصاد الأزلية قد عزموا فجأة على أن تصير حياتهم الطبيعية أشد تعقيدا.

ولئن لم تكن حياة القرية هي العصر الذهبي على نحو ما تصور الشعراء المتأخر ون الذين عاشوا في المدن، فقد كانت أكثر دعة وسواسية مما أصبحت عليه حياة المدينة. وقد كتب أحد شعراء سومر يقول إنه حتى الذئب والأسد لا خطر منهما في القرية. وهو قول يبدو بعيد الاحتمال إذا أُخِذَ بمعناه الحرفي. ولكن الظاهر أن الحرب المنظمة لم يكن لها وجود في حياة القرية. وكثيرا ما وضع كتاب الدراما القدماء آراءهم في السلام على ألسنة القرويين:

أتلفت إلى حقول فتهفو نفسي إلى السلام...
وأبغض المدنية الضنينة الجشعة، وأتوق
إلى الريف الرضي، وقريتي الهنية،
وطني ذي القلب المفتوح، وطني الطيب، الذي لا يصح في:
«ابتع لي فحما! ابتع لي زيتا! ابتع لي خلا! فهو يمنحني كل شيء دون مقابل، ويقضي حاجاتي غير ضنين، أما تلك المدنية المدوية بكلمة «فلنشتري» فهأنا أودعها[1].

فالقرية لا تعبئ الجيوش ولا تحشد الجند، كما أنها لا تحمل الناس على شراء المتاع. ذلك لأن النقود والثراء والبيع والسوق من ابتكارات المدينة. أما القرية فتعنى باحتياجات أعضائها دون مقابل، لأن كل قروي يساهم في مخزون الجماعة. والقرويون في العادة لا يحاولون تجنب العمل لان كل منهم يجني حصة متساوية من عوائد العمل. فالعمل هو الحياة-حياة كل إنسان. ولم يكن في طاقة القرويين أن يتيحوا لبعضهم احتكار موارد الجماعة. فلم تقم طبقات أو أسر مترفة تعيش على كد الآخرين. ويبدو أن النزوع إلى الفراغ والجدة أو الامتياز الخاص أو الملكية الخاصة أو الحصول على مزيد من السلطة لم يكن له وجود. وكانت محاصيل القرية متنوعة وافية. صحيح أنه لم يكن هناك فائض كاف يسمح بوجود حكام ومديرين، لا يعملون بالزراعة، يشكلون طبقة خاصة-لكن كان هناك في الغالب فائض كاف لإغراء الرعاة البدويين. وربما كان النجاح الشديد الذي حققه نمط الحياة القروي هو الذي أدى إلى هلاكه.

وليس من المحتمل أن يكون القرويون قد اختاروا بحرية أن يخلقوا طبقة المتخصصين والحكام والجباة والجنود التي جعلت قيام المدن ممكنا. وليس من المحتمل أيضا أن القوة التي فرضت مثل هذا التحول قد نشأت في القرية المستقرة الحانية نفسها، لأن بواعث التملك والقوة والغزو أقرب إلى طابع الرعاة منها إلى طابع القرويين.

ولا يحتمل أيضا أن تكون جميع القرى قد نمت بقدر يسمح لها أن تصبح مدنا، ونخطئ إذا حسبنا المدينة مجرد قرية متضخمة أو مكتظة بالسكان، فقد كان في العالم القديم قرى ضخمة جدا لم تتحول قط إلى مدن. ففي بعض المواضع ذات التربة الخصبة كانت القرية تفي بحاجة

ألفين من أهلها، معظمهم من الفلاحين.

فالقرى لم تتحول شيئا فشيئا إلى مدن. ولكن قليلا من القرى تشكلت وأصبحت أوائل المدن على الأرجح على أيدي الرعاة الغزاة من أراضي الكلأ المحيطة. ويفسر هذا التغير المباغت طابع المدن الأولى. ولا تزال المدينة تحمل طابع هذا التشكيل من عدة أوجه.

من القرية إلى المدينة

كانت أقدم المدن-بطبيعة الحال-بلدانا احتفظت بالكثير من الحياة القروية. فظلت صغيرة الحجم والعدد، ولم يقم فيها سوى عدد محدود للغاية من الأعمال التي لا تهدف إلى إقامة الأود. ولذا كانت مجتمعات غير طبيعية وديمقراطية إلى حد كبير. وكانت القبور على الأقل متماثلة. ومن أقدم ما اكتشفه علماء الآثار من هذه المدن، أريحا التي أتى ذكرها في العهد القديم. وإذا كان السور هو الفارق بين القرية والمدينة فإن أريحا كانت مدينة منذ حوالي عشرة آلاف سنة-في بداية العصر الحجري الحديث. ويبدو أن سور أريحا الذي يرجع إلى عام 8000 ق. م.، والذي قد يكون أول سور يقام لمدينة، قد بني بحجارة جلبت من حوض النهر على بعد نصف ميل لحماية واحة صحراوية بلغت مساحتها نحو عشرة أفدنة وعدد سكانها نحو ألفين. ولعل الثورة الحضرية التي بدأت قبل بناء المعابد السومرية، الأهرامات المصرية بحوالي خمسة آلاف سنة)وقبل 6500 سنة من تدمير جيش يوشع بن نون الإسرائيلي وأحد جدران أريحا الذي بني في تاريخ لاحق-(وإذا آثرنا أن نأخذ بالتمييز الذي قال به لويس ممفورد بين أكواخ القرية المستديرة ومباني المدينة المستطيلة لقلنا إن أريحا كانت تعد مدينة بعد عام 7000 ق. م.. فبعد هذا التاريخ اتخذت منازلها فجأة الشكل الذي ساد فيها بعد ذلك.

والأرجح أن أريحا لم تكن فريدة في نوعها. ولكنها حظيت بالمزيد من جهد علماء الآثار بسبب ورود قصتها في الإنجيل. فقد أجريت عمليات تنقيب أخرى في فلسطين القديمة وتركيا وسوريا وَالعراق وإيران كشفت فعلا، أو ستكشف دون شك، عن بقايا أثرية لمستوطنات محصنة ثابتة في الفترة ما بين 8000 ق. م. و 3000 ق. م.

على أنه قد يستحسن قصر كلمة «مدينة» على بعض المستوطنات التي

حققت نضجا قرب عام 3000 ق. م.. فالمستوطنات السومرية في هذه الفترة تظهر تطورا أكبر في تكنولوجيا العصر الحجري الحديث. (أريحا في عام 8000 ق. م. لم تكن تعرف حتى الفخار). وأهم من ذلك أن مستوطنات سومر كانت قد بدأت في فترة 4000-3000 ق. م. عملية الثورة التكنولوجية الحضرية التي فاقت ثورة العصر الحجري الحديث. وتشمل إنجازات تكنولوجيا العصر الحجري الحديث، بين 6000 ق. م. و 4000 ق. م.، مخترعات مثل المحراث الذي تجره الثيران والعربة ذات العجلات والمركب الشراعي والتعدين والري وتدجين-نباتات جديدة، الأمر الذي جعل الإنتاج الزراعي وافيا يسد احتياجات المستوطنات التي تضم عشرات الآلاف مَن السكان في منطقة محددة.

وهكذا فإن المدن «الحقيقية» أصبحت ممكنة عندما استخدمت مستوطنات العصر الحجري الحديث المتقدمة إنتاجيتها الزراعية المتزايدة في خلق الفنانين وعمال التعدين والمهندسين والكتاب والمحاسبين البيروقراطيين والأطباء والعلماء المتخصصين وفي تنظيم مهاراتهم وإنجازاتهم. وهذا هو ما حدث على طول نهر الفرات في عدد من المواضع قبل عام 3000 ق. م. بفترة وجيزة.

الثورة الحضرية: الحضارة والطبقة

إن الثورة الحضرية الكاملة لم تقع في الأراضي التي تروى بمياه المطر والتي كانت أول من حول بعض القرى إلى مدن، بل وقعت حوالي عام 3500 ق. م. في وديان بلاد ما بين النهرين ذات الإمكانات الإنتاجية الكبيرة. فأقامت القرى الواسعة الواقعة على طول نهري دجلة والفرات، ومنها أريدو واريتش ولاجاش وكيش ثم أور(*) وبابل، فيما بعد، التي أقامت أنظمة للري زادت من الإنتاج الزراعي زيادة هائلة. وقد تمكنت أمثال هذه المستوطنات من سد حاجة خمسة آلاف، بل عشرة آلاف مواطن، كما أتاحت في الوقت نفسه لنسبة بلغت إلى 10٪ من السكان العمل طوال اليوم في غير الأعمال الزراعية.

وتغير على هذا المستوى هو ثورة أو انقلاب، بل لعله كان أهم انقلاب في

(*) Eridu-Erech-Lagash-Kish-ur

الحياة البشرية منذ اختراع الزراعة قبل ذلك بخمسة آلاف سنة. ولقد مهدت سلسلة كاملة من الاختراعات التكنولوجية في المجتمع الزراعي الطريق للثورة الحضرية. فلم تقتصر معرفة الناس بين عامي 6000 ق. م. و 3000 ق. م. على كيفية تسخير قوة الثيران والريح والمحراث والعربة ذات العجلات والزورق، بل اكتشفوا أيضا خصائص المعادن المادية، وتعلموا صهر النحاس والبرونز، وشرعوا في عمل تقويم قائم على حركات الشمس، وكانت وديان الأنهار، كنهري دجلة والفرات مستنقعات طينية لا بد من تجفيفها ثم ريها للانتفاع بطينها الخصيب. وكان لابد من استخدام فرق من العمال المنظمين لبناء الأرض التي تم تجفيفها.

ومن ثم تطلبت المدن ثورة تنظيمية في مثل أهمية الثورة التكنولوجية. وهذا ما تم إنجازه من طبقة الحكام والإداريين الجديدة القادمة على الأرجح من أراضي العشب، والتي كثيرا ما عاملتَ المدن الناشئة معاملة الإقليم الخاضع للغزو. وأتاحت أعمال الري للحكام فرصة إكراه أهالي هذه المدَن الجديدة. فإذا كان المطر لا يعرف الفروق الاجتماعية، فإن مياه الري تحتاج إلى التحكم فيها وتوجيهها في قنوات.

لاغرو إذن أن المدن الأولى قد منحتنا ملوكنا الأوائل ومجتمعاتنا الطبقية الأولى. وأينما انتشرت هذه المدن (أو تم إيجادها) بعد عام 3000 ق. م.-في وادي نهر النيل ونهر السند في الباكستان وفي تركيا والصين، ثم بعد ذلك في أمريكا الوسطى-جرت العادة على وصف الملك بأنه مؤسس المدن. وتمكن هؤلاء الملوك-في كل مكان تقريبا-من إسباغ قداسة دينية على سلطانهم في كل مكان بسطوا فيه سيطرتهم تقريبا، ففي مصر وأمريكا كان الملك هو الرب. وفي بلاد ما بين النهرين كانت هناك طبقة جديدة من الكهنة تقوم بتأدية الفروض الخاصة بديانة الملك التي تهدف إلى السيطرة.

كانت طبقة الكهنة الجديدة هي التي تعين الملك في بعض المدن، بينما كانوا في المدن الأخرى يعملون بوصفهم مندوبيه وحسب. وكانت ديانتهم تؤله الملك عندما كانوا يشعرون بالإخلاص العميق نحوه. وعلى سبيل المثال تذهب تعاليم الطبقة الجديدة من كهنة بَلاد ما بين النهرين إلى أن إلههم قد خلق الناس لا لشيء سوى العمل من أجل الملك وجعل حياته أكثر يسرا. ولكن حتى عندما كانت طبقة الكهنة تحاول أن تسلب الملك بعض سلطاته

فإنهم كانوا يعلمون الناس أن يسلموا بالمجتمع المنقسم الذي يفيد منه كلٌّ من الملك وطبقة الكهنة بوصفهم نتاجا لنظام طبيعي خلقه الله-فطبقة الكهنة كانت مسئولة عن قياس الزمن وتحديد المكان والتكهن بأحداث الفصول. وكانت الهيمنة على الناس أمرا يسيراً بالنسبة لمن يسيطر على الزمان والمكان.

وكانت طبقة الكهنة هي الطبقة الوحيدة من بين الطبقات الجديدة التي كانت تضمن أن يحتفظ الرئيس المحارب-الذي تحول إلى ملك-بمكانته. وكان المثقفون الآخرون في البلاط-الكتبة والأطباء والسحرة والعرافون-يناضلون أيضا للحفاظ على مكانة الملك وتدبير مملكته. وكوفئت هذه الطبقة-مثل الكهنة-بالدعة والمكانة والمباني الرائعة، الأمر الذي رفع من شأن جلالة الملك وشأن مدينته.

وتلي الملك والكهنة وطبقة المثقفين/ الإداريين الجديدة-طبقة جديدة أخرى مسئولة عن وضع قانون الملك موضع التنفَيذ وعن الحفاظ على النظام. فكان الجنود والشرطة أيضا من اختراع المدن الأولى، وكان حرس الملك، شأنهم في هذا شأن السور الذي يحيط بالمدينة، يقومون بوظيفة مزدوجة: الدفاع عن المدينة ضد الغزو الخارجي وإعاقة التمرد الداخلي.

ويمكننا أن نتبين أن هذه هي أهم طبقات مجتمع المدينة من البقايا المادية للمدن الأولى. فمعول عالم الآثار كشف عن المباني الهائلة لهذه الطبقات في كل المدن الأولى تقريبا. فالقصر والمعبد والقلعة (أو الحصن) هي في الحقيقة الصروح التي تميز المدن عن القرى. زيادة على ذلك فإن حجم هذه المباني وتشييدها كي تظل قائمة عبر السنين (بالمقارنة مع بيوت الفلاحين الصغيرة المتواضعة) شاهد على التقسيمات الطبقية الأساسية لمجتمع المدينة.

الحضارة: الأمن والتنوع

إن أوضح إنجازات الحضارات القديمة هي الصروح الضخمة-الأهرامات والمعابد والتماثيل والتحف الثمينة التي شيدت من أجل الطبقة الحاكمة الجديدة، من الملوك والنبلاء والكهنة وموظفيهم. غير أن الحياة المدنية هي أكثر من مجرد القدرة على تشييد الصروح.

فالحياة المدنية حياة مأمونة، وهذا يعني-على مستوى مبدئي للغاية- الأمان من التدمير الفجائي الذي قد يلحق بمجتمعات القرية. إن الحياة في المدينة تعطي الشعور بالدوام والاستمرار، وهي توفر الانتظام والثبات والنظام، بل حتى الروتين. ففيها يمكن للمرء أن يضع خططه، وأن يحقق توقعاته. كما يمكن أن نتوقع من الناس أن يتصرفوا حسب قواعد معينة.

وقد توفر الاستقرار للمدن الأولى بفضل الأسوار التي عملت على حماية أهلها من البدو والجيوش المغيرة، وبفضل القوانين الأولى التي عينت حدود العلاقات بين الناس والشرطة، وبفضل الموظفين الذين طبقوا القانون، والمؤسسات التي كانت تؤدي وظيفتها بعد زوال أفرادها. إن الحياة في المدينة كانت توفر دواما وثباتا وأمانا أكثر مما كانت توفره الحياة في القرية.

ولكن المدنية تتضمن شيئا أكثر من مجرد الأمن، فالمدينة التي تضمن استتباب النظام وحسب هي أقرب إلى السجن منها إلى المدينة. وقد وفرت المدن الأولى شيئا تفتقر إليه أحكام القرى نظاما، فقد وفرت تنوعا أكبر: إذ كان هناك عدد أكبر من الأجناس والجماعات العرقية التي تتحدث بشتى اللغات وتعمل في شتى المهن وتتبع عددا أكبر من أساليب الحياة المتنوعة. لقد كانت هناك وفرة في الاختبارات، كما أتيحت الفرصة أمام مزيد من الأحاسيس والتجارب والمعارف الجديدة، وهذه هي مصدر جاذبية الحياة المدنية. إن فرص النمو والتجارب الثرية التي تتيحها المدينة للفرد تفوق بمراحل تلك التي تتيحها حياة المحراث والمرعى.

والأمان مع التنوع يساوي الإبداع. فإمكان قيام حياة توفر، على الأقل، فرصة أكبر للخلق والتعبير هو أمر متاح داخل أسوار المدينة الآمنة التي كانت تتمتع بقدر من الاستمرارية، والتي كانت تجتذب، وكأنها المغناطيس، التجار الأجانب والدبلوماسيين وأفكارا جديدة عن الآلهة والطبيعة وغرائب الأطعمة والعادات والسحرة والوزراء ومرتزقة الحاشية الملكية. ولم تكن المدينة إلا تلك الحياة الثرية التي أتاحها الوسط الحضري الدينامي،وهي الإبداع الإنساني وتعدد الفرص التي شجعها هذا الوسط. فالمدن، على الأقلِ، جعلت حتى أقل العبيد شأنا يفكر ويحس بأشياء أكثر اتساعا وتنوعا مما تتيحه القرية الزراعية القبلية المغلقة. وكان هذا(ولا يزال) أصل الابتكار

والإِبداع بل المدينة ذاتها.

وقد تطلب تنوع الناس وتعقد الحياة المدنية وسيلة جديدة أكثر عمومية للتفاهم. فالقروي كان يعرف كل فرد معرفة شخصية، أما المدينة فهي تضم أناسا لا يتحدثون في الغالب اللغة نفسها. ولم يكن تشريع القوانين هو الطريقة الوحيدة لسد الفجوات الكثيرة الناجمة عن التنوع الإِنساني، وإنما قامت اللغة المكتوبة بالمهمة نفسها. فاخترعت المدن الكتابة حتى يمكن للأجانب أن يتفاهموا، وحتى يمكن لأساليب التفاهم هذه أن تصبح دائمة-أي محفوظة في الذاكرة العامة ومسجلة بشكل رسمي. وقد أصاب إمرسون(*1) في قوله إن المدينة تعيش على الذاكرة، بيد أن الذاكرة الرسمية هي التي مكنت المدينة من مواصلة عملها والاحتفاظ بديانتها بعد انقضاء حياة شيوخ القرية. وأصبحت الرموز المكتوبة التي يستطيع أي إنسان إدراكها أساسا للقوانين والاختراع والتربية والضرائب والمحاسبة والعقود والالتزامات.

فالكتابة والسجلات باختصار جعلتا من الممكن لكل جيل أن يبدأ من حيث انتهى أسلافه، أما الحياة والمعرفة في القرية فكانتا تبدأن من نقطة الصفر دائما. وهكذا فإن المدن لم تعمل على صقل الذاكرة والماضي وحسب، وإنما غدت الأمل والمستقبل كذلك. فحضارات المدن لم تخترع التاريخ والاحتفاظ بالسجلات وحسب، بل اخترعت أيضا التنبؤ والتخطيط الاجتماعي.

إن الكتابة اختراع من اختراعات المدينة جعل التفاهم الأوسع نطاقا بين الناس ممكنا وكانت النقود اختراعا آخر جعل من الممكن التعامل مع أي إنسان وكأن هذه النقود لغة عامة متفق عليها. فالنقود كانت غير ضرورية في جو القرية حيث تسود الالتزامات المتبادلة، ولكنها أصبحت أساسية في مجتمع المدينة الذي يتكون من أغراب.

ووسائل الاتصال العامة، مثل الكتابة والنقود، زادت من عدد الأشياء التي يمكن أن تقال وأن يجري التفكير فيها، والتي تشترى وتباع، زيادة هائلة. ونتيجة لهذا أصبحت الحياة في المدينة أبعد عن الطابع الشخصي من حياة القرية، لكنها أكثر دينامية وإثارة منها.

(*1) Ralph W aldo Emerson

العين والتعين (الأنا)

مارشال ماكلوهان يقول: إن «الحضارة منحت الهمجي عينا بدلا من الأذن» ويمكننا أن نضيف أن الحضارة منحته «الأنا» بدلا من «النحن» فالحياة في المدينة جعلت «العين» و «الأنا» أكثر أهمية عما كانتا عليه في القرية. ذلك لأن اختراع الكتابة جعل المعرفة أقرب للطابع البصري. إذ ينبغي تدريب العين على تمييز الفروق الدقيقة في الأحرف والكلمات. والعيون تستوعب عددا أكبر من التفاصيل: القوانين والأسعار وعباءة الأجنبي الغريبة وأنواع الأحذية الغريبة التي يصنعها الحرفي الجديد الذي لا نعرف من أين أتى، وألوان الفاكهة وسوق الخضار والصور المركبة في المعبد وكذلك الكلمة المكتوبة. يتعلم الإنسان في القرية عن طريق الاستماع، أما في المدينة فلا يؤمن إلا بما يراه. وكان الاعتقاد السائد في محاكم المدن الجديدة أن شهادة العيان أوثق من الشهادة التي تعتمد على الروايات المنقولة عن آخرين. ويسود الاعتقاد، في بعض القرى حتى أيامنا هذه، أنه يمكن التعويل على الكلام المسموع أو المنطوق أكثر من المكتوب والمشاهدة. وقد أخذت لغة الحديث ذاتها شكلا موحدا واتسمت بغياب العاطفة، وهي سمات لازمة في لغة الكتابة. بل لعل الانفعالات نفسها أصبحت أقل عنفا. إذ تستعمل كلمة «متمدين» دائما بمعنى ضبط الانفعال والتحكم في الأهواء والمزيد من التفهم، بل التسامح مع ما هو مختلف أو أجنبي.

وربما كان النقص الوجداني (المقدرة على أن تضع نفسك في موضع الآخرين) قد زاد في المدينة الحافلة بأغيار مختلفين لابد من فهمهم. فعندما سئل قروي تركي أخيرا: «ماذا تفعل لو كنت رئيس جمهورية بلدك؟» غمغم: «يا إلهي! كيف تسألني هذا السؤال؟ كيف أستطيع أنا... رئيس تركيا.. سيد العالم أجمع.. لا أستطيع؟» كان القروي عاجزا عجزا كليا عن تصور نفسه رئيسا للجمهورية لأن الأمر كان بعيدا كل البعد عن تجربته وكأنه سيصبح سيد العالم حقا. وبالمثل حين سئل قروي لبناني ماذا يفعل لو كان رئيس تحرير صحيفة اتهم سائله بأنه يسخر منه، وطلب منه في عنف أن ينتقل إلى سؤال آخر. إن مثل هذه الحياة تقع خارج نطاق فهمه واستيعابه. فهي حياة بعيدة كل البعد عن خياله. وفي مقابل ذلك فإن التنوع الشديد في حياة المدينة قد زاد من قدرة أدنى العوام على التخيل والتقمص الوجداني

والتعاطف والانتقاد.

إن ثقافة القرية الشفوية. قوت من دعائم الأمور المتعارف عليها بترديدها وغنائها على نحو يكاد يكون رتيبا. ولابد أن الشيوخ والحكاءون ورواة الشعر كانوا يتمتعون بذاكرة عجيبة، إلا أن قصصهم لم تتغير إلا تدريجيا وبشكل بسيط. فالكلمة المنطوقة كانت مقدسة، ونطقها بشكل مغاير يعني تغيير الحقيقة. أما ثقافة المدن المكتوبة فقد علمت الإنسان «وجهة النظر»، ولم يكن من اللازم على الحضري أن يحتفظ بكل شئ في ذاكرته إذ كان الورق يقوم بهذه المهمة دائما. وأصبحت المعرفة دراية بالتفسيرات المختلفة، وقدرة على التوصل لمعنى الأشياء. وكان إدراك التنوع يعني إمكان النقد والتحليل والتأليف المتجدد دوما. فلا غرو أن معرفة المدن التقنية والعلمية زادت بمتوالية هندسية بالمقارنة بمعرفة القرى. إن تزايد المعرفة أمر كامن في حاجة المدينة لإدراك الفروق والتنوع، إذ أصبحت الحضارة تعني كما من المعرفة والمهارات لا تكف حدوده عن الاتساع، وأعظم إنجازاتها هي تلك المعرفة وكتابتها وفنها التصويري. إن المدينة والمدنية (مثل الطفل) ينبغي رؤيتهما لاسماعهما.

وقد يبدو غريبا أن نقول إن حياة المدن المتجردة من العاطفة الشخصية ساهمت مساهمة كبيرة في تطور الشخصية-العين والتعين، أو «العين» و«الأنا» على السواء. يمكن القول بمعنى من المعاني إن الحياة في القرية ذات طابع شخصي أكبر، إذ يفهم كل شيء على نحو شخصي. فالقرويون لا يتعامل الواحد منهم مع الآخر بوصفه «الحداد»أو«الخباز» أو«ذلك الفتى الذي يدين لي بمعزة» أو ذلك «السكير الطالح» بل إنهم «لا يتعامل» بعضهم مع البعض الآخر على الإطلاق، فالواحد منهم يعرف الآخر بالاسم والأسرة. فهم يحبون ويكرهون ويعين بعضهم البعض الآخر ويقتل الواحد منهم الآخر بسبب شخوصهم ويدافع من المشاعر الشخصية ومن المسئولية الشخصية والأسرية. وعلاقة الواحد منهم مع كل فرد في القرية علاقة كاملة متنوعة، لأنهم لا يشترون الملح من هذا الشخص وحسب ولا يتحدثون عن الطقس مع هذا الشخص الآخر ولا يبحثون أمورهم الشخصية مع ذاك الشخص وحده، وإنما يشتركون معا في أشياء كثيرة لدرجة لا تسمح لهم بتقسيم علاقاتهم على هذا النحو.

إن الحياة في المدينة هي حياة العلاقات الجزئية المنفصلة. فنحن في المدينة لا نعرف شيئا عن حياة القصاب وزوجته وأولاده ومشاكله ولا نعبأ بها، لأنك في عجلة من أمرك وفي شغل بأمورك. قد تناقش معه الطقس، ولكنك تفعل هذا أثناء قيامه بالتقطيع، لأنك إنما قصدته لشراء اللحم. والكثير من العلاقات الحضرية يجري على هذا النحو. فعلاقات العمل أو التجارة أو «المعاملة» كثيرة، لا لشيء، إلا لأن كثرة الناس تجعل من المستحيل معرفتهم بوصفهم أهلا.

إن انعدام الطابع الشخصي في حياة المدينة أمر سيئ إلى حد ما (إذ يجعل من اليسير على شخص لا يكن لك أي كره أن يسرقك). ولكن التنوع الثري في تلك العلاقات اللاشخصية (على الأقل لبعض الوقت) يسمح بظهور الشخصية الفردية. وربما كان هذا هو السبب الذي حدا ببعض الناس أن يحلموا بترك الأسرة والأصدقاء (إلى المدينة، في العادة)، عسى أن «يجدوا ذواتهم». ومن المؤكد أن طابع الزمالة والمشاركة الذي تتسم به الحياة في القرية له جانبه المظلم. إذ تراقب)تحصى(حركات المرء وسكناته، ويكون عليه أن يمتثل للعرف. وعندما تصبح أمور كل فرد معروفة لدى الجميع يصعب عليه أن يجد شخصيته الفردية. فالروابط الأسرية والعادات القروية غالبا ما تشكل عقبة في وجه تأكيد الشخصية الذاتية. أما المدينة فتتيح لسكانها تنوعا هائلا في العلاقات والشخصيات المنفردة الممكنة. فساكن المدينة يتمتع بحرية أكبر من ابن عمه القروي في اختيار الأصدقاء والأحباب والرفاق والعمل والسكن وأسلوب الحياة. ذلك لأن المدينة حافلة بالاختيارات التي لا يمكن للقرية أن توفرها أو تتقبلها. ولعل القرية قد وفرت للمرء قسطا أكبر من الأمن نظرا لأنه يتساوى مع الجميع ويفعل ما يتوقعه الآخرون. غير أن المدينة تقدم الإمكانات المتنوعة التي يمكن أن تتيح للفرد أن يتبع «ذاته الباطنة» وأن يزرع حَدائقه «الداخلية».

على أن الانقسامات الطبقية في مجتمع المدينة، جعلت من الصعب على عامة الناس إحراز تفرد فعال أو مبدع. أما الأثرياء والأقوياء-وبخاصة الملك-فكانوا قادرين على تطوير أنماط ثورية من الفردية والشخصية. ولم يحدث من قبل أن تحقق لإنسان هذا القدر من الشعور بالذات، بحيث أصبحت سلطة الملك وحريته نمَوذجا يحتذيه سائر المجتمع، فترف الملك

وفراغه والفرص المتاحة أمامه كانت قوة ثورية، لأن الملك-على عكس شيوخ القرية-يستطع أن يفعل ما يشاء، فلما أدرك السكان ذلك تزايد عدد السكان الذين يسألون: «لم لا نفعل ذلك»؟ ومنذ ذلك الوقت أصبحت الثورات التي تنشب في المدينة تعمل على توسيع نطاق الامتياز الطبقي والفرص المتاحة.

وعندما يحقق مجتمع من المجتمعات مستوى من الوفرة، ويوفر الوسائل التكنولوجية والفرص التعليمية وسبل التعبير الخلاق اللازمة لكل فرد لكي يحيا حياة حافلة بالمعنى والسعادة والصحة-عندئذ قد تصبح الطبقات عائقا. غير أن التقسيمات الطبقية هي دافع لتأكيد الإِنتاجية والإبداع في حضارات المدن القديمة. فالقرويون الذين يسود مجتمعهم ضرب مَن الديمقراطية يفضلون الثبات والاستقرار على التغيير إلى الأحسن، ولذا أضحت حدود آفاقهم ضيقة إلى حد كبير. كانوا يموتون في سن مبكرة ويعيشون حياة تحفها المخاطر ويعانون دون أمل كبير. أما حكام المدن الأولى فقد اكتشفوا إمكانات الفراغ والإِبداع وطيب العيش فاخترعوا الجنة والمدينة الفاضلة لأنفسهم في بادئ الأمر. ولم يتسرب اكتشاف الحضارة والإمكانية البشرية إلى الطبقات الدنيا إلا ببطء شديد. وكان الترف والفراغ والحرية وَالفرص المتاحة، في كثير من الحالات، حكرا على الصفوة. ولكن ما إن استغل الأقوياء الفقراء بقدر كاف لتشييد جنتهم على الأرض وخلودهم بعد الموت حتى اتسعت آفاق الفقراء وخططهم.

حضارتا بلاد ما بين النهرين ومصر: قصة نهرين

يختلف الخبراء حول حضارتي بلاد ما بين النهرين ومصر، أيهما أقدم. ولقد كان لبلاد ما بين النهرين في مصر تأثير كبير يوحي بأنها أقدم قليلا، لكن كلا منهما أصبحت حضارة متميزة مع عام 3000 ق. م.. إن الفرق بين الحضارتين لشاهد على وجود طرق شتى للحياة المتمدنة. ففي كلتا الحضارتين وفرت وديان الأنهار الماء والغرين اللازم لإنتاج فائض زراعي يفي بحاجة طبقات من المختصين لا يقومون بفلاحة الأَرض بأنفسهم. بيد أن اختلاف طبيعة النهرين كان لها شأن كبير في اختلاف الأنماط الحضارية الناشئة عنهما.

وقد نعم المصريون بأسهل النهرين وأوثقهما. فالنيل يفيض على الأرض

العطشى في وقت معلوم بعد الخامس عشر من أغسطس، من خريف كل عام، عقب جني المحصول؛ فيرسب غرينه الخصب عليها ثم ينحسر في أوائل أكتوبر مخلفا وراءه شيئا من الملح أو الطمي، ويكون ذلك في أوان بذر المحاصيل الشتوية. ولا يتطلب بذر محاصيل الصيف إلا قنوات بسيطة، تتفرع من مجرى النهر ومصارف وادي النيل الطبيعية. زيادة على ذلك فإن النقل عبر نهر النيل كان سهلا نظرا لان الرياح السائدة تهب من الشمال بينما يتدفق النهر من الجنوب، مما يجعل الملاحة تستند إلى استخدام الأشرعة على عكس التيار والاستغناء عنها مع التيار.

أما الفرات فلا يوفر شيئا من هذه المزايا وهو يخترق أرض الرافدين. إن نهر الفرات يتدفق فوق السهل (على عكس نهر دجلة المجاور) وبهذا يمكن استخدام مياهه، ولكنه كان يفيض فجأة دون إنذار في أواخر الربيع، بعد بذر محاصيل الصيف وقبل جمع محاصيل الشتاء. ففيضان الفرات لا يسمح بالري الطبيعي، ومياهه مطلوبة في أوقات أخرى وفيضانه مدمر. وكانت القنوات ضرورية لتجري فيها المياه للري عندما تكون مياه النهر منخفضة، وكان من الضروري سدها بشكل مناسب وتدعيم الجسور عندما يفيض النهر. زيادة على ذلك فالملاحة في نهر الفرات لم تكن سهلة، مثل النيل، لذا كان من الضروري استخدام القنوات الرئيسية طرقا رئيسية للنقل.

كان الفيضان في بلاد ما بين النهرين هو العدو، ولذا كان الناس يخافون نين/ جرشو وتيامان إلهي بلاد ما بين النهرين فهما كانا يحكمان الماء. وغالبا ما كانت قوى الطبيعة تعد قوى شريرة. فالحياة كفاح. ولكن في مصر كانت الحياة تصور على أنها تعاون مع الطبيعة. وحتى حابي، إله الفيضان المصري، كان إلها يعاون السكان ويزودهم بخبز يومهم. وكان الكهنة والفلاسفة المصريون يشعرون بالاستقرار في عالمهم على نحو أكبر من نظرائهم في بلاد ما بين النهرين. ونظرا لأن تجربة سكان بلاد ما بين النهرين مع نهريهم مختلفة عن تجربة المصريين مع نهرهم، فقد أسسوا حضارة قائمة على المدن على خلاف المصريين. وكانت الحضارة الممتدة من الدول/ المدن السومرية الأولى في أدنى نهر الفرات إلى بابل عاصمة بلاد ما بين النهرين في الشمال، والتي ظهرت في تاريخ لاحق، كانت هذه الحضارة

نتاجا للحياة في المدينة وتعبيرا عنها. وعلى عكس هذا كانت الحضارة المصرية من إبداع بلاط الفرعون لا من إبداع المدن. فظلت مصر-خارج نطاق البلاط الذي كان ينتقل من مكان إلى آخر-وطنا يضم قرى الفلاحين.

والسبب الأول في افتقار مصر إلى العمران الحضري هو سهولة الزراعة على ضفتي النيل. فكان ري القنوات عملية سهلة نسبيا لا تقتضي الكثير من التنظيم. وكانت أسواق البلدان الصغيرة كافية لتفي باحتياجات الريف. فهي تضم الحرفيين وأصحاب الحوانيت وكهنة المعبد المحلى ووكلاء الفرعون، ولكن حجمها لم يتضخم قط نتيجة ظهور طبقة وسطى كبيرة، ولم تطور قط صناعة أو تجارة على نطاق واسع.

وفي سومر، ثم بعد هذا في بلاد ما بين النهرين، تطلب الجهد الهائل للكفاح ضد نهر الفرات تنظيما إجماعيا مرتبا ليلبي الاحتياجات المحلية المباشرة. وكان العمل الجماعي وحده هو الذي يستطيع شق شبكة قنوات الري والصرف الفرعية وصيانتها، كما كان الإشراف الدائم ضروريا لتطهير القنوات من الطمي وإزالة الرواسب الملحية وصيانة ضفاف النهر وقت الفيضان والحيلولة دون احتكار أحد الفلاحين للمياه وقت التحاريق. إن المياه على شاطئ الفرات كانت تتطلب عملا تعاونيا ومسئولية لا تنقطع-الأمر الذي شجع على بسط السيطرة الإدارية المطلقة على مساحة أكبر من مساحة القرية، كما ولد الإحساس بالمشاركة والولاء لمساحة من الأرض، يغطيها نظام للري، أصغر من الدولة الإِمبراطورية. فالمدينة/ الدولة كانت حلا سياسيا للمشاكل الاقتصادية في سومر وبلاد ما بين النهرين.

وكانت الطقوس والعادات الدينية في وادي الفرات تعكس نظام المدينة وتعززه. فكانت كل منطقة محلية تعبد إلهَها المحلي الذي كن عضوا في مجمع آلهة سومرى أكبر، وأصبح هذا في نهاية الأمر مجمعا لكل آلهة بلاد ما بين النهرين. وكان كهنة المعبد المحلي يشرفون على إنشاء القنوات وجباية الضرائب وتخزين السجلات المكتوبة، وكذلك إقامة الشعائر الدينية على الوجه الأكمل. ومن ثم فإن الولاء الديني دعم من الولاء المدني. وكان السومريون، من الفلاحين وأعضاء الطبقة الوسطى، لا ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم مواطني سومر بأسرها، وإنما بوصفهم مواطنين في مدينتهم الخاصة، يعبدون إله مدينتهم الخاص ورعايا الممثل الدنيوي لإِلههم، الخاص.

أما الفلاح المصري فكان على العكس من ذلك مصريا أبدا ورعية من رعايا الفرعون، ولكنه لم يكن قط مواطنا.

ويتضح التوجه المدني المحلي لمدن بلاد ما بين النهرين في البناء المادي لمدينة أور عاصمة سومر، التي كان يحيط بها سور-شأنها شأن المدن الأخرى على شاطئ نهر الفرات. وكان يشرف على المدينة معبد نانار، إله القمر الذي يملك المدينة. وكانت المناطق السكنية ومجمع القصر الذي يقع أسفل المعبد قائمة خارج تيمينوس(*2) المقدس أو مجمع المعبد، ولكن داخل الأسوار بين النهر والقناة الرئيسية. وتبين الاكتشافات الأثرية، التي تمت بعناية فائقة، لمدينة أور في القرن السابع عشر قبل الميلاد عن شارع سكني يشبه الكثير من شوارع الشرق الأوسط اليوم. فثمة منطقة مكونة من الأزقة الملتوية المزدحمة، وثمة شوارع رأسية تضم بيوتا من طابق وطابقين خاصة بالتجار وأصحاب الحوانيت والتجار والكهنة المؤقتين والكتبة، الأمر الذي يوحي بوجود طبقة وسطى كبيرة وغنية نسبيا. وشيدت معظم البيوت حول فناء رئيسيي يوفر الظل طوال النهار، وتحيط بها حوائط خارجية بنيت من اللبن بل يكسوها الملاط، تغطي عددا من الغرف الداخلية من الشمس وعيون جابي الضرائب.

وتُظْهِر آثار أور في القرن السابع عشر قبل الميلاد تنوع الحياة في المدينة الحديثة وكثافتها في الوقت ذاته. فقد كان ثمة أحياء خاصة في جميع أنحاء المدينة، وكان لبعض الحرف أحياؤها الخاصة بها. حي الخبازين، وربما أماكن خاصة للصباغين والدباغين وعمال الفخار والمعادن. ولكن الحياة كانت مختلطة كذلك؛ فكان للآلهة الثانوية معابد خارج التيمينوس، والبيوت الصغيرة والواسعة تختلط إحداها بالأخرى. ويبدو أن حيا شعبيا كان موجودا قرب تيمينوس، ولكن كانت هناك بيوت صغيرة للعمال والفلاحين والأجراء والفقراء منتشرة في جميع أنحاء المدينة. ويمكن الوصول إلى أي حانوت أو حرفي في المدينة بعد مسيرة قصيرة. وحجم المدينة التي تحيطها الأسوار بأسرها كان عبارة عن مساحة طولها ثلاثة أرباع ميل وعرضها نصف ميل.

وثمة مدينة مصرية تم اكتشافها بالكامل حوالي الفترة نفسها

(*2) Temenos

(القرن الرابع عشر قبل الميلاد) تقدم نقيضا لافتا للنظر. فمدينة أختاتون[*3] أو تل العمارنة، وهي عاصمة الفرعون إخناتون التي تقع على النيل، لم تكن مسيجة بالاسوار أو القنوات، وإنما كانت تمتد على الضفة الشرقية للنيل خمسة أميال ثم تتلاشى في الصحراء. وبما أن تل العمارنة لم تكن في حاجة إلى ري شامل أو حماية كبيرة فلم يظهر فيها إلا شيء قليل من كثافة مدينة أور وحيويتها. ولا يتسم تصميم المدينة بأي إحساس بالضرورة. فقصر الفرعون الشمالي يبعد ميلا ونصف ميل عن مجمع المعبد وعن المكاتب التي تبعد بدورها ثلاثة أميال عن الحدائق الرسمية المخصصة للمتعة. وقصور نبلاء البلاط الملكي والمنازل الواسعة المخصصة لموظفي البلاط تقع على واجهة شارع من الشارعين المهمين الموزيين للنيل، أو تقوم كيفما اتفق. وكانت هناك مسافة مادية (واجتماعية) كبيرة بين هذه البيوت وبيوت العمال التي تشبه قرية تلاصقت منازلها. ولا توحي الآثار بوجود طبقة وسطى من التجار أو الحرفيين خارج نطاق عمال الفرعون المخصصين أو أتباعه. فإذا استندنا في حكمنا على شكل المنازل لقلنا إن حياة الأثرياء كانت أكثر ترفا من الحياة في أور، أما حياة غالبية السكان فكانت أقل ثراء. وهكذا لم يكن بلاط الفرعون في تل العمارنة مدينة على الإطلاق، من عدة وجوه.

تنوع الحضارة وانتشارها وتطورها

بعد فترة وجيزة من قيام حضارة بلاد ما بين النهرين ومصر نشأت حضارات أخرى في الشرق الأوسط وفي حوض السند في الهند والنهر الأصغر في الصين. ونحن لا نعلم إلا النزر اليسير عن بواكير الحضارتين الهندية والصينية. فمدينتا هارابا[*4] ومهنجو دارو[*5] الهنديتان قد ازدهرتا بين 2500ق..م. و1500 ق. م. عندما قامت بعض القبائل الناطقة باللسان الآري والقادمة من الشمال بحرقهما وتدميرهما ثم تركتهما خرابا. وتشير آثارهما الباقية إلى مجتمع على درجة عالية من التنظيم ومنقسم إلى طبقات ويتولى أمره الكهنة: تشقه الشوارع المتقاطعة وفق خطة محكمة. ومعظم البيوت صغيرة، وتشرف بقايا حي المعبد والبيوت الكبيرة التابعة له

(*3) Akhetaton (*4) Harappa (*5) Mehenjo-daro

على بقية المدينة.

ولا بد أن أسلوباً للحياة أكثر جمالا قد ظهر في حضارة جزيرة كريت التي نشأت في حضن البحر وتمركزت حول البلاط الملكي. وتشير اللوحات التي وجدت في قصر مينوس)[*6] بني لأول مرة حوالي العام1900ق..م. (إلى تلقائية رائعة وأزياء متطورة وغرام بالطبيعة والحياة يذكرنا بمجتمع البلاط المصري الذي عرفه سكان كريت من خلال التجارة. ولكن كريت في عهد مينوس تذكرنا، على نحو أكبر، بمجتمع العصر الحجري الحديث، إذ يبدو أن الإله الأكبر كان الأم الكبرى. ويبدو أن النساء، في أرديتهن المفتوحة الصدور المزينة، كن يلعبن أدوارا بارزة. ويظهر نوع من المرح والجاذبية والدعة (فلا نجد لا أسوار المدينة ولا الصور العسكرية) وهي أمور بعيدة كل البعد عن الصراعات الدائرة في سائر حضارات الشرق الأوسط.

وصعدت حضارة سومر مع النهر حيث تصبح تربة الدلتا ملحية، أو حيث تحرز الجيوش الأقل تمدينا النصر العسكري عن طريق التحكم في إمدادات المياه. فتغلبت أكاد على سومر بعد عام 2250 ق. م.، ثم استولت بابل عليها في عهد حمورابي في القرن الثامن عشر قبل الميلاد. وحلت لغتاهما الساميتان الشماليتان محل اللغة السومرية، لكنهما مع هذا احتفظتا بالكثير من جوانب الثقافة السومرية، ولذا أطلق عليهما ثقافة بلاد ما بين النهرين.

وفي عام 2000 ق. م. كانت حضارة بلاد ما بين النهرين محاطة بعدد من الحضارات التابعة، حضارة الكاشيين والحثيين والكنعانيين والحوريين والآشوريين-وقد جعل تنظيمها الرعوي/ العسكري من الغزو والمحاكاة أمرا أيسر من الحكم الدائم، ولكن هذه الحضارات تمدنت أثناء هذه العملية. ولم تؤد الغزوات المتتالية لهذه القبائل ذات الحضارة البدائية الأولية)وخاصة حوالي 1700 ق. م. و 1500 ق. م. و1200 ق. م.(إلى تدمير طرق الحياة المتمدينة بقدر ما أدت إلى انتشار الحضارة بين الغزاة الجدد، وإلى تطور حياة مدنية في تلك الأراضي المروية بمياه الأمطار التي جاءوا منها. وحتى عندما استعاد السكان الأصليون أراضيهم-كما فعل المصريون مع الهكسوس في القرن السادس عشر قبل الميلاد-فإن الأسر الحاكمة المحلية التي اعتلت

(*6) Minos

العرش بعد الغزو (مثل الأسر الحاكمة في المملكة الجديدة أو الإمبراطورية في مصر بين 1600 ق. م. و 1200 ق. م) اتسمت في الغالب بَالنزعة العسكرية وبعدم الابتكار، كما كان الحال مع غزاتهم السابقين. ومع مستهل أولى غزوات العصر الحديدي بعد عام 1200 ق. م. لم تعد حضارة المدن-البرونز المحاريث والكتابة-احتكارا مقتصرا على وديان الأنهار غير الحصينة القليلة. فكان انتشارها-آخر الأمر-يعني بقاءها حتى بعد اندثار مدن أو شعوب أو أنظمة كتابية بعينها.

ولئن كانت الألف الأولى في بناء الحضارة (بين 3500 ق. م. و 2500 ق. م. (قد أنتجت-في تواتر سريع-معظم إنجازات العصر البرونزي التكنولوجية والتنظيمية، فإن الألف الثانية ضمنت استمرار ذلك الإنجاز من خلال الانتشار. ولعل البيروقراطية والنزعة العسكرية والحرب قَد أبطأت بخطى التطور التكنولوجي بين عامي 2500 ق. م. و 1200 ق. م.، أو لعل إمكانات العصر البرونزي وحدوده القصوى. قد تحققت، واستنفدت في فترة مبكرة. ومهما يكن من أمر فإن المملكة الوسطى المصرية (2050 ق. م.-1750ق. م.(لم تقم إلا بمحاكاة بناء الأهرام والمؤسسات الملكية في المملكة القديمة (3000 ق.م-2250 ق. م.). أما الإِمبراطوريات السامية في شمال بلاد ما بين النهرين)مثل بابل(فقد وسعت من نطاق إنجازات السومريين الأوائل وأضفت عليها طابعا عسكريا.

ولكن الفترة الواقعة بين 2500 ق. م. وتطور تكنولوجيا العصر الحديدي، حوالي 1200 ق.م.، كانت أكثر إبداعا. وفي هذا الصدد يمكن أن نشير، على سبيل المثال، إلى التطورات التي دخلت على القانون والدين والكتابة والتي فتحت إمكانات للإِنجاز الثقافي حتى داخل حدود حضارة بلاد ما بين النهرين ومصر. فمواد قانون حمورابي (1750ق. م.) قد قوت شوكة النظام الأبوي والحكم الطبقي، ولكنها بذلك وفرت قدرا من اليقين والعدالة افتقرت أليهما المجتمعات القبلية التقليدية. زيادة على ذلك فإن كفاءة الإمبراطورية البيروقراطية اقتضت وجود طبقة حاكمة مسئولة وقوية على السواءَ. وبهذا فرضت قانون حمورابي عقابا أشد وطأة على النبلاء الذين يرتكبون جرائم معينة، كما فرض عقابا أشد على الجرائم التي ترتكب ضد النبلاء. إذ كان من المفروض أن يسلك أعضاء طبقة النبلاء سلوكا أفضل من الرعايا.

وفي مصر تسلل التعبير المشخص)أو الحجري(عن الخلود الشخصي الذي ظهر خلال عصر بناء الأهرام (700 ق. م.-2500 ق. م.(، إلى سائر المجتمع في عبادات الرب أوزوريس في عام 2000 ق. م. فقد صُوّر أوزوريس الذي بُعث حيا بفضل زوجته المحبة إيزيس بعد أن قطع أخوه الشرير ست أوصاله إربا، صور على أنه إله العالم السفلي الذي يزن نفوس كل أموات المصريين بالريشة رمز العدالة. وهكذا انفتح باب الخلود لغير أسرة الفرعون، ولم تعد قيمة الشخص تقاس بثروته أو مكانته الإجماعية. وقد عمت عبادة أوزوريس في المملكة القديمة (1600 ق. م-1200 ق. م.(حتى أن الكهنة حاولوا أن يزيلوا تأثير مضمونها الديمقراطي بفرض رسوم تضمن للمرء قلبا غير مثقل (أو ريشة ثقيلة)، وهي من المفاسد التي سعى أخناتون (حوالي 1375 ق. م.-1358 ق. م) إلى إصلاحها بدعوته لعبادة إله واحد هو آتون الذي يطلب من عباده الخير الأخلاقي. وربما كان مذهب أخناتون التوحيدي مصدرا للفكرة اليهودية/ المسيحية عن رب عظيم واحد، لأن عهده هو عهد الوجود العبري في مصر. فإذا كان الأمر كذلك فقد انتقل التوحيد مع خروج اليهود. ولكن توت عنخ آمون، خليفة أخناتون الشاب، سمح للكهنة بنبذ العقيدة الثورية وعاصمتها في تل العمارنة.

وحقق فن الكتابة أيضا-مثل القانون والدين-قدرا أكبر من المرونة بعد عام 2000 ق. م.. فكانت الكتابة المصرية التصويرية وكتابة بلاد الرافدين المسمارية لا تزالان المعيار الذي يتبع في التجارة الدولية والنماذج التي تحتذى في الأسلوب التقليدي. وقد نسخ الحيثيون وسكان كريت في عصر مينوس الأسلوب التصويري، بحيث تحدث نقوشهم نفس التأثير الذي تحدثه نقوش المصريين. ولكن بعد عام 1600 ق. م. وبالتدريج حل محل الكتابة التصويرية في الأعمال اليومية نظام النطق الصوتي بدلا من الصور. والأنظمة الصوتية في الكتابة أبسط بكثير لأن الأصوات التي يحدثها النطق الإنساني أقل من الصور التي يخلقها الخيال البشري. وهذا يعني مجموعة أصغرَ من الرموز. إن الكتابة التصويرية قد تسبب الإرهاق برسم كل شيء، كما أنها قد تسبب الارتباك إن حذف أحد التفاصيل. فَماذا يعني-مثلا-شكل رجل متوكئ على عصا؟ هل يفيد «الاستناد» أو «المشي» أو «الجندي» أو «كبر السن»؟ إن الانتقال من الكتابة التصويرية إلى الكتابة الصوتية كان

انتقالا تدريجيا للغاية. ففي البداية كانت الكلمات التصويرية تؤدي مهمة مزدوجة بوصفها أصواتا وصورا على السواء.

وقد أفضى هذا إلى نظام متطور من التوريات البصرية. ويقابل ذلك في لغتنا تلك الحالة التي نريد فيها كتابة كلمة «فردوس» فترسم رجلا يفر (فر) وآخر يدوس شيئا تحت قدميه (دوس.(وبالتدريج أصبحت الرموز معيار الأصوات المعينة. وفي بداية الأمر كانت الرموز تقوم مقام المقاطع ثم مقام الأحرف الساكنة. وأخيرا ظهرت أبجدية الرموز المنفصلة التي تقابل الأحرف الساكنة والأحرف المتحركة.

ولم يكتمل تطور الكتابة الصوتية حتى عام 1000 ق. م؛ وهي لا تستخدم في الصين حتى اليوم. ومع عام 1000 ق. م. في الشرق الأوسط بدأت تستخدم الرموز الدالة على المقاطع بدل الصور والتوريات)البصرية(على نحو متزايد. ولكن حتى هذا التحول المحدود فتح الباب لتملك ناصية الكتابة أمام عدد أكبر من السكان خارج نطاق الكهنة والكتبة. وكما هو الشأن مع فكرة العدالة القانونية وفكرة المسئولية الخلقية الفردية ابتكرت الطبقة الحاكمة في العالم القديم المزيد من الأدوات الفعالة لحكم الرعايا والإمبراطوريات. ولكن هذه الأدوات-شأنها شأن أدوات أخرى-ما إن ابتكرت لم يعد امتلاكها حكرا لربة أسرة حاكمة أو حضارة أو طبقة.

لمزيد من الاطلاع

هناك عديد من الكتب الهامة عن تطور مجتمعات المدن والحضارات الأولى كتبها علماء الآثار والمؤرخون. فكتاب ف. جوردون تشايلد V. Gordon Childe الإِنسان يصنع نفسه Man Makes Himself حدد الخطوط العريضة لأهمية ثورات العصر الحجري الحديث، والثورات الحضرية. ورغم أن الكتاب قد نشر منذ مدة طويلة، فإنه لا يزال قادرا على استيعاب اهتمام القارئ. وقامت دورا جين هاملين Dora Jane Hamblin ومحررو سلسلة كتب تايم لاين بإضافة ما استجد من معلومات إلى التفسير القديم، وذلك في مجموعة مصورة جميلة من المقالات عن عدة مدن محددة باسم أوائل المدن The First Cities. وثمة مدخل عام ممتع مصوّر هو كتاب جلين دانيال Glyn Daniel الحضارات الأولى: الدراسات الأثرية لأصولها The First Civilization :

The Archaeology of Their Origins. ويمكن للقارئ أن يجد تاريخا مقارنا مختصرا بليغا، هو كتاب رشتون كولبرون Rushton Coulborn أصل المجتمعات المتحضرة The Origin of Civilized Societies والكتاب يصدر عن رؤية دائرية للتاريخ. وهناك معالجة مقارنة أوفى، في كتاب جاكيتا هوكس Jacquetta Hawkes الحضارات الكبرى الأولى The First Great Civilizations وفي كتاب سير ليونارد وولى Sir Leonard Wolley بدايات الحضارة The Beginnings of Civilization. وقد نشر الكتابان تحت عنوان ما قبل التاريخ و بدايات الحضارة Prehistory and the Beginnings of Civilization وإن أراد القارئ أن يطالع تواريخ نابضة بالحياة للاكتشافات الأثرية التي هي أيضا دراسات للحضارة القديمة، فعليه بمولفات ليونارد كوتريل Leonard Cottrell عن مصر بعنوان الفراعنة المفقودون The Lost Pharaohs وعن كريت «ثور مينوس>The Bull of Minos وكتابه المدن المفقودة Lost Cities فهي كلها مثيرة. وهناك سلسلة مثيرة عن حضارات المدن الأولى في كتاب صمويل نواكرامر Samuel Noah Kramer التاريخ يبدأ في سومر History Begins at Sumer. ونجد تحليلاً أكثر عمقا لفلسفة وأساطير الحضارات القديمة في الشرق الأوسط في كتاب هنري فرانكفورت Henry Frankfort وآخرين ما قبل الفلسفة[7*] Before Philosophy وفي كتاب أس. هـ هوك S.H. Hooke أساطير الشرق الأوسط Middle Eastern Mythology.

ومن يريد من الدارسين استكشاف تاريخ حضارة قديمة بعينها فهناك مجال واسع من القراءات الممكنة. فبالنسبة لبلاد مابين النهرين قديما يمكن الرجوع لبعض العناوين السابق ذكرها، كما يوجد كتاب. ميلارت J. Millaart اقدم الحضارات في الشرق الأدنى Earliest Civilizations in the Near East. وكتاب و. و. هاللو W.W.Hallo، و و.ك سمبسون W.K.Simpson الشرق الأدنى القديم The Ancient Near East، وكتاب ميلتون كوفنسكي Milton Covensky تراث الشرق الأدنى القديم The Ancient Near East Tradition وكتاب سيروس هـ جوردون Cyrus H. Gordon الشرق الأدنى القديم The Ancient Near East وكتاب سر ليونادرد وولى أور: مدينة الكلدانين Ur of the Chaldees وكتاب صمويل نواكرامر «السومريون تاريخهم وثقافتهم وطابعهم» The Sumerians: Their History, Culture and Character وكتاب أ. ليو أوبنهايم A. Leo

(*7) ترجمة إلى العربية جبرا إبراهيم جبرا (المترجم).

Oppenheim بلاد ما بين النهرين القديمة: صورة لحضارة ميتة Ancient Mesopotamia: A Portrait of a Dead Civilization وكتاب هنري فرانكفورت مولد الحضارة في الشرق الأدنى The Birth of Civilization in the Near وكتاب هـ وف ساجH.W. East وكتاب هـ ود ساجH. W. F. Sagg العظمة التي كانت بابل. The. Greatness that Was Babylon أما بالنسبة للحضارة المصرية القديمة فيمكن الرجوع لبعض الفصول في الكتب السابق ذكرها، كما يوجد كتاب س. ألدرد C. Aldred المصريون الشعب القديم والأمكنة القديمة The Egyptians, Ancient People and Places وكتاب اليزابيث رايفستال Elizabeth Riefstahl طيبة في عصر امنحتب الثالث Thebes in the Time of Amunhotep Ill وكتاب سير آلان جاردنر: Sir Alan Gardiner مصر الفراعنة(*8) Egypt* for the Pharaohs وكتاب باربرا ميرتيزBarbara Mertz المعابد والمقابر والهيروكليفية: قصة علم الآثار المصرية :Temples, Tombs and Hieroglyphs The Story of Egyptology وكتاب تورجني سيف سودربرج -Torgny Save Soderbergh فراعنة وفانون Pharaohs and Mortals وكتاب جون أولسوز son إ John A. Wi عبء مصر(*9) The Burden of Egypt وكتابه ثقافة مصر القديمة The Culture of Ancient Egypt ولا تزال الكتب الكلاسيكية التي وضعها جيمس هنري برستد James Henry Breasted تطور الدين والفكر في مصر القديمة The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt والسفر الهائل تاريخ مصر A History of Egypt كتبا عظيمة حتى بعد خمسين عاما من كتابتها. ويمكننا أن نجد مجموعة من المصادر الأولية في كتاب أدب مصر القديمة مختارات من القصص التعاليم والشعر، The Literature of Ancient Egypt An Anthology of Stories, Instructions and Poetry بـــإشـــراف و. ك. سمبسون. وبالنسبة للمغرمين بالأهرام يمكن الرجوع لكتاب أحمد فخري الأهرامات The Pyramids.

(*8) ترجمة إلى العربية نجيب ميخائيل إبراهيم (المترجم).

(*9) ترجم إلى العربية بعنوان حضارة مصر الفرعونية (المترجم)

وقد تناولت الكتب التالية الحضارات القديمة الأخرى في الشرق الأوسط. كتاب او. ر جورني 0. R. Gurney الحيثيون The Hittites وكتاب د. ب هاردن D. B. Harden الفينيقيون The Phoenicians وكتاب ر. و هتشنود. R. W. Hutchinson كريت قبل التاريخ Prehistoric Crete وكتاب و. أ ماكدنالد W A Mcdonald التقدم في الماضي: إعادة اكتشاف الحضارة المسينية Progress into the Past: The Rediscovery of Mycenaean Civilizatior وكتاب أ. ت اولمستيد A. T. Olmstead تاريخ الإمبراطورية الفارسية History of the Persian.

وعن الهند يوجد كتاب ستيوارت بيجوت Stuart Piygott الهند قبل التاريخ Prehistoric India وكتاب سير مورتمير ويلر Sir Mortimer Wheeler حضارة السند The Indus Civilization، وكتاب و. ت د يبراي W. T. De Bray مصادر التراث الهندي Sources of Indian Tradition وكتاب روميلا ثايار RomilaThapar تاريخ الهند A History of India وكتاب او. اي شافيرا/ أجويلارO. I. Chavarria-Aguilar الهند التقليديةTraditional Indian.

وعن الصين يوجد كتاب و. أ. فيرسرفيس الابنW. A. Fairservis, Jr أصول الحضارة الشرقية Origins of Oriental Civilzation وكتاب س. ب فتز جيرالد C. P. Fitzgerald الصين: موجز التاريخ الثقافي China A short Cultural History وكتاب و. اتشورن W. Eichhorn الحضارة الصينية: مدخلChinese Civilization: introduction وكتاب جيصرت. سر ليو JamesT. C. Liu وي/ منج توWei-mingTu الصين التقليدية Traditional China وكتاب و. واطسون W. Watson الصين قبل أسرة هان الحاكمة China Bofore the Han Dynasty والكتاب الذي اشرف عليه تشون-شوشانج Chun-Shu Chang تكوين الصين he Making of China وكتاب هفلي. ج. كريل Hefflee G. Greel مولد الصينThe Birth of China .

الهوامش

(1) Aristophanes, The Archarnians, trans. Douglass Parker) New York: New American Libray, 1961) pp. 16- 17.،

السياق التاريخي
للعالم القديم: حتى ١٠٠٠ ق. م.

قبل عام 8000 ق. م.: العصر الحجري القديم (البوليوليحى): الصيد وجمع الثمار

8000ق.م: بداية العصر الحجري الحديث: الزراعة والرعي.

8000ق.م.-1500ق.م: انتشار ثورة العصر الحجري الحديث بين 99٪من سكان العالم. اختراعات العصر الحجري الحديث: الأدوات الحجرية المصقولة، الزراعة، استخدام البذور، المعزقة، الأواني، الفخار، خميرة الخبز، المشروبات الروحية، معرفة النبات، الغزل والنسج، الحياة المستقرة،القرى، ربات الأرض الأمهات، تدجين الحيوانات.

6000ق. م.:-4000ق.م: تكنولوجيا العصر الحجري الحديث تصل إلى درجة الكمال. صهر المعادن، العربات ذات العجلات، الزوارق، الري، المحاريث، المدن الصغيرة.

3500 ق. م.: 3000ق.م الثورة الحضرية في سومر. بداية حضارتي بلاد ما بين النهرين ومصر. تطور الري والتقاويم والكتابة والملكية والكهنة، والطبقات والوظائف الحضرية والرياضة وعلم الفلك الأولى وألبيروقراطيات والثقافة الملكية، والمؤسسات الأبوية والدين.

3000 ق. م.: توحيد مصر المملكة القديمة، 3000 ق. م.- 2250ق.م.

2700-ق. م2500:-بناء الهرم في مصر. بداية حضارة كريت في عهد مينوس وحضارة السند. الزراعة في العصر الحجري الحديث في الصين.

2500 ق. م.: بداية إمبراطورية سارجون الأكادي في بلاد ما بين النهرين.

200ق.م: ظهور كوكبة من الحضارات في البلاد التي تعتمد على مياه المطر في الشرق الأوسط. المملكة الوسطى في مصر2050 ق. م.-1750 ق. م. 1750ق.م.: إمبراطورية حمورابي في بلاد ما بين النهرين وشريعته.

الباب الثاني
العالم الكلاسيكي

1000 ق.م – 500

4 المدينة ـ الدولة والعاصمَة من أثينا إلى روما

اعتدنا التفكير في المدن بلغة الأرقام، فنحن نعرّف المدينة بأنها مساحة يقطنها كذا نسمة، ونعين مشاكل المدن بكثرة السكان والاختناق والمعيشة الرأسية. ويبدو أن المدن فيها وفرة في كل شيء: كثرة في السكان وكثرة في حركة المواصلات وكثرة في التلوث. ولعل ثقل الأرقام وحده هو الذي يجعل الحياة في المدينة سريعة محمومة.

ولكننا نحتاج أحيانا إلى من يذكرنا بأن ما يحدد المدينة ويسبب مشاكلها هو كثافة السكان وليس حجمهم. ومشكلة الكثافة أكبر من مجرد حجم السكان أو عددهم. ولكن خفض الكثافة السكانية في ذاته، مثل خفض عدد السكان، لا يجعل المدينة أصلح للسكنى. فإن الكثافة السكانية في مدن حديثة كنيويورك وطوكيو مثلا تبلغ خمس كثافة السكان في المدن الصغيرة المضغوطة المسورة القديمة.

وإذا كانت المدن قد أصبحت أكثر سكانا وأقل كثافة وزادت مع ذلك مشكلاتها، فعلينا أن نتجه وجهة أخرى، بحثا عن الأسباب. ويستعرض هذا

الفصل تاريخ المدن القديمة كي نكتشف تميزا من نوع آخر-ألا وهو الوظيفة بدلا من الأرقام. وقد كان العالم القديم يفرق بين المدن-الدول والمدن-العواصم الإمبراطورية، وهي تفرقة لا تزال مفيدة لنا اليوم.

إن المدينة-الدولة تختلف عن العاصمة فيما تؤديه من وظائف، فهي تلبي احتياجات السكان في الحضر والريف. وهي غالبا ما تسير شئونها بتلقائية بل بديموقراطية (فيما يتعلق بمواطنيها على الأقل)، ومن ناحية أخرى فإن وظيفة العاصمة هي في العادة تعظيم سلطة للحاكم وليس خدمة مصالح السكَان. فهما نموذجان متباينان في الغالب من جهة الحجم والكثافة، ولكن تباينهما في الوظيفة هو الذي كان له التأثير الأكبر فيما يوفرانه من فرص الحياة.

لقد كانت أثينا هي أشهر المدن-الدول في العالم القديم. والإسكندرية وروما هما افضل مثلين للعاصمة الخارجية والمحلية، ولا زلنا إلى اليوم نواجه الاختبار نفسه. فهل ترانا في طريقنا إلى اختيار روما والإسكندرية؟

أثينا: المدينة-الدولة والحياة الطيبة

يقول أرسطو: «يجتمع الناس في المدينة لكي يقيموا بها ولكي ينعموا بطيب العيش». ومع أنه كان هنا يتكلم عن المدينة في عمومها، فلا بد أن وطنه أثينا كان في خاطره. ولابد أن أرسطو لم يقصد بتعبيره «الحياة الطيبة» الراحة الجسمانية والمتاع المادي فقد لاحظ زائر يوناني:

«أن الطريق إلى أثينا طريق يدخل السرور على القلب، فهو يخترق حقولا مزروعة من أوله إلى آخره. أما المدينة فلا تسقط عليها الأمطار، وتعاني من نقص المياه. والشوارع ليست إلا أزقة عتيقة يائسة، ومنازلها متواضعة قليلها حسن. وحين يصل الغريب إليها لأول مرة لا يكاد يصدق أن هذه هي أثينا التي طالما سمع عنها[1]».

الواقع أن أثينا كانت تجهل المرافق الصحية التي تمتعت بها مدينة أور السومرية أو مدينة هارابا الهندية قبلها بألفي عام. وكانت بيوتها تشاد باللبن مع أسقف من القرميد أو حتى من الطين والقش. ولم تكن الشوارع مرصوفة فكان الضيق منها يتحول إلى طين في الربيع وتراب في الصيف. ولم تكن نيران الفحم النباتي بقادرة على محو لسعة الشتاء تماما، وكانت

البيوت الصغيرة المشيدة من طابق واحد تصبح أشبه بالأفران في الصيف.

كانت أثينا تنقصها وسائل الراحة المتوفرة في حياة المدينة الكبير. وهي مثل المدن/ الدول القديمة كانت أشبه ببلدة صغيرة في الواقع،. إذ كان يمكن قطع المسافة من وسطها إلى أطرافها في خمس عشرة دقيقة. لقد كانت مدينة من المزارعين الفلاحين الذين كان لا يزال على الكثيرين منهم أن يتوجهوا إلى الحقول المجاورة للاعتناء بأراضيهم، فلم تكن أثينا تختلف كثيرا عن قرية ريفية من حيث التكنولوجيا ووسائل الراحة والتخطيط المادي ومعيشة السكان. وربما كان ذلك-لا الحقيقة-هو سر قوتها.

وقد ظلت الأساليب الديمقراطية القروية متبعة في معظم المدن-الدول في الزمن المبكر، ولكن أثينا تناولتها بجدية فريدة. فكانت نسبة من يباشرون السلطة فيها إلى عدد السكان تفوق كثيرا غيرها من المدن. وقد بلغ أكبر تعداد لسكانها نحو 40 ألفا من المواطنين الذكور، وحوالي 150 ألفا من حرائر النساء والأطفال والأجانب، ومائة ألف من الرقيق. نعم إن حرمان النساء من حقوق المواطنة، وخلق طبقة من الرقيق هو انتقاص من ديمقراطية الحياة القروية، ولكن جميع المدن كانت تستعبد النساء مثلما تستعبد الرقيق، إلا أن طابع أثينا الديمقراطي الفريد إنما يكمن في المساواة العامة بين مواطنيها الذكور وفي درجة مشاركتهم في الحياة السياسية.

فإذا ركزنا على المواطنين الأثينيين، الذين تبلغ نسبتهم سبع مجموع السكان، وهي نسبة كبيرة بشكل غير عادي، لتبدى لنا النظام السياسي الأثيني ديمقراطيا للغاية-وربما اشد ديمقراطية من نظامنا. فهؤلاء المواطنون كانوا يختارون بالقرعة للعمل في جميع أجهزة الحكم بالمدينة. وقد جنبهم هذا بعض مزالق الانتخابات، إذ قلل إلى أقصى حد من أهمية «الأسماء اللامعة» لأعضاء الأرستقراطية التقليدية، وأبطأ من نمو الأجهزة السياسية، وأتاح الفرص والخبرة لعدد جم من المواطنين لأداء الخدمة العامة على نحو أفضل من نظام الانتخاب، بمرونة أكبر في تغيير سياسة الحكومة بدون مواجهة أعضاء البيروقراطية الجاهدة المتشبثة بمراكزها، أو خدش كرامة رجال السياسة القديمة، كما حث المواطنين على مواكبة الأحداث العامة لأنهم قد يجدون أنفسهم فجأة أعضاء في مجلس المدينة. فالنظام الأثيني القائم على الاختيار بالقرعة، فاق الديمقراطية النيابية في جعل الخدمة

العامة، مدرسة للتربية ووسيلة لتكوين المواطنين.

وعندما كانت تنشأ الحاجة الماسة إلى علم متخصص أو مهارة ما (في الإدارة المالية أو بناء أحواض السفن) كان يتم تعيين مجالس من «المحترفين». غيَر أن الأثينيين أدركوا (ولعلهم فاقونا في هذا(أن إدارة دفة الحكم أحوج إلى المواطنين المستنيرين النشطين منها إلى الخبرة.

أما القرارات الكبرى (القوانين وقرارات الحرب والسلام وفرض الضرائب الواجب جبايتها وأوجه إنفاقها) فكان يتخذها «الإكليسيا»[*] أو «مجلس الجماهير». وهذه الهيئة التشريعية-بعكس الكونجرس الأمريكي- مؤلفة من كافة المواطنين الذين يتمتعون جميعا بحق الكلام والتصويت. ويقوم مجلس المدينة بإعداد معظم المسائل التي تطرح على هذه الجمعية، أما القول الفصل فيما يجب عمله فكان من حق جماعة المواطنين.

إن الكلمة اليونانية بوليسPollis بمعنى «المدينة-الدولة» هي جذر الكلمة التي اشتقت منها كلمة السياسة بوليتيكس Politics. وهذا أمر طبيعي ومعقول في لغتنا. فإِن أثينا هي التي دلتنا على إمكانات المدينة الديمقراطية. غير أن الأمر الجوهري هو أنها أطلعتنا على إمكان قيام مدينة المشاركة، والمدينة المبدعة. وهذا ما كان يرمى إليه بركليز، رجل الدولة الأثيني الكبير الذي اختير رئيسا لها من 443 ق. م. إلى 430 ق. م.، حين قال إن أثينا هي «معلمة اليونان». وينبغي لنا أن نضيف «ومعلمة الدنيا». أثينا: الاكروبول) Acropolis (المعبد) (والأجورAgora)الساحة (والأمفيثيتر) Amphitheatre (المسرح).

لم تكن الأكليسيا إلا أحد أركان الحياة الإجماعية الأثينية. فقد قام المعبد والساحة والمسرحَ إلى جانبها بإِثراء الحياة العامة. والاكروبول أو بيت الإِله الذيَ يشرف على أثينا اليوم يقع على ربوة عالية في قلب المدينة كما كان في عهد بركليز عندما بنيت المعابد القائمة. ولابد ان التقابل بين المعبد والمدينة كان أكثر مدعاة للدهشة، حينئذ، من التقابل القائم الآن بين المباني الجليلة الملونة الجديدة على الربوة بينما تترامى أسفلها البيوت المتكومة. فقد كان الاكروبول، قبل أن يصبح متحفا لفن الرخام (وهو أجمل متحف من نوعه في العالم)، مصدرا لحياة الأثيني ومصدر خصوصية هذه الحياة ومعناها. ففي أهم مهرجانات المدينة الباناثينيا[*1] كان الأثينيون يتوجهون في موكب يصعد متعرجا على منحدرات الاكروبول حيث كانوا

يتجمعون لتقديم هداياهم للربة أثينا. وهذا الاحتفال، شأنه شأن احتفالات أخرى كثيرة، كان يتكرر في المدينة-الدولة القديمة. وأفلحت مواسم الابتهاج والسرور والمهرجانات الجماعية في جعل الناس يتعلقون بمدينتهم ويتعلق بعضهم ببعضهم الآخر بمثل ما شحذت فيهما لإكليسيا حاسة المشاركة السياسية.

فالآلهة والجبل المقدس والكهوف والينابيع والمزارات ربطت الأكروبول بسحر الماضي النيوليثي وشعائره. وكذلك فإن الساحة حيث السوق وحيث يتجمع الناس، هي توكيد لبقاء «ميدان القريَة» واستمراره، أو إذا توخينا الدقة فهي بقاء لتلك الساحة الدائرية المكشوفة التي كان يتلاقى فيها القرويون، يعرض البعض منهم سلعهم. إن السوق يأتي في المرتبة الثانية بالنسبة للمهمة التي يقوم بها مكان التجمع. وتصف إلياذة هوميروس الساحة بأنها في المقام الأول «مكان التجمع» حيث «يلتقي سكان البلدة»، في حين يجلس المسنون «على الأحجار المصقولة في وسط الدائرة المقدسة» للقضاء في أمر قروي مذنب مثلا. ثم غلب السوق على ملتقى المدينة. ومما لا شك فيه أن تداول الأفكار والشائعات قد سار جنبا إلى جنب مع تبادل السلع. فقد كانت الساحة أشد عناصر المدينة حيوية، وكان الميدان المتسع يموج بالحركة. فبين النافورة والمقاعد الطويلة المغطاة بالسيراميك يتنافس بائع السجق وصانع الفضة على موضع. وعلى الدرجات بين سوق السمك والمعبد أوقف سقراط القبيادس[*2] ليتحدثا عن «الأشكال المختلفة للفضيلة»-ولكي يهرب من زوجته أيضا. ويعلو صوت شرذمة تتجادل في أمر الحرية في اسبرطة مع اقتراب صبيين يعزفان على الناي. وهذا فلاح وحماره يزاحمان أفلاطون الذي تريث يتأمل نجارا يقوم بعمله المعقد في دكانه المكشوف.

ولقد كان المسرح الأثيني، وهو شبه دائرة هائلة من الدرجات التي نحتت في جبل منحدر، متنفسا آخر للاختلاط الإجماعي الذي يصل شئون المدينة العامة بطقوس الديانة القديمة. وفي القرن السابق على وفاة سوفوكليس [*3] عام 406 ق. م.، كتبت ومثلت 1200 مسرحية، منها مائة مسرحية من تأليف سوفوكليس نفسه. وهي مثل كثير من مسرحيات إيوربييديس وأسخيلوس وأريستوفان[*4] (ونحن هنا نذكر قلة منهم) لا تزال محتفظة بسرها حتى اليوم. فقد عرضت التراجيديات والكوميديات

اليونانية، في الهواء الطلق، جوانب الضعف البشري والأمور السياسية والصراعات الأزلية في حياة الإنسان ليشهدها الجميع. وكان العرض فرصة للتفاعل الاجتماعي مثلما كان دافعاً لسبر أغوار الذات في الوقت نفسه. وكان المسرح مثل المعبد والساحة، تصب فيه طاقة الجمهور بقوة وغزارة. فقد كان عدد كبير من الأثينيين يقومون بالتمثيل بين الحين والآخر. ولم يكن هناك إلا فرق بسيط بين المؤدي والجمهور. وكثيرا ما عبر المؤلف عن الشعور العام من خلال الأجزاء المخصصة «للجوقة». وكانت المسابقات تقام وتمنح الجوائز لبعض المسرحيات. كما كانت بعض المسرحيات تقابل بسخط الجماهير واستهزائها أثناء التمثيل. إلا أن الدراما ظلت، رغم الاتفاق العام عليها وحماس الجماهير، أقرب إلى أصولها المقدسة البدائية. ومن ثم كانت محل تقدير مهما اشتد الخلاف حولها. ففي أثناء حرب البيلو بولنيز وأثناء الغزو الإسبرطي لأثينا قدم أريستوفانس مسرحية أهل أرخارينا[*5] التي قام بطلها بعقد «سَلام خاص» مع العدو. فالأثينيون قد استغلوا المكان والزمان العام لتعميق الوعي الخاص والتعبير الحر.

ولكن المشاركة الشعبية على هذا المستوى الرفيع كانت تتطلب بطبيعة الحال قسطا معينا من وقت الفراغ. ولقد قال أرسطو إن المدينة «يجب أن تكون على نحو يمكن سكانها من العيش مع الاستمتاع بوقت الفراغ باعتدال وحرية» ولاشك أن الجانب الأكبر من وقت فراغ المواطن قد وفره جهد الأرقاء الذين عملوا في المناجم والسفن أو خدموا في شرطة المدينة أو في بيوت الأغنياء. ولكن الفلاح أو الحرفي العادي لم يكن يقتني رقيقا، ولم يكن متوسطو الثراء يملكون إلا نحو دستة من العبيد؛ بل إن أهل الثراء الفاحش لم يكونوا يقتنون أكثر من خمسين عبدا. فوقت الفراغ لم يكن راجعا كله إلى وجود العبيد، بل كان راجعا إلى القناعة بمستوى حياة تكنولوجي معتدل مكن المواطنين من أن يعيشوا «الحياة الفاضلة» أو الطيبة التي تشتمل على «قسط وافر» من المشاركة العامة والحوار الفكري والتعبير الفني بقدر أكبر من الحرية. فوقت الفراغ هو من قيم القرية أساسا، ومن الأرجح أن الفلاحين كان لديهم دائما من الوقت الحر ما يزيد على وقت سكان المدينة. ولقد أصر الأثينيون على استخدام وقت الفراغ ذاك للتوسع في إمكانات الحياة الإِنسانية، وكان هذا على حساب الرقيق. ولكن علينا

قبل أن نوجه لهم النقد من وجهة نظر الأخلاق العصرية، أن نذكر أننا نستخدم آلاتنا اكثر إنتاجا لزيادة العمل ولتوفير الوقت، وأننا نستخدم مدننا للاستغلال الفردي الخاص. فعلى الأقل كان هدف الحياة بالنسبة للمواطنين الأثينيين هو إثراؤها، وقد يسرت لهم المدينة ذلك.

المدينة الإِمبراطورية اليونانية: عواصم الثقافة السكندرية

كان أرسطو-في دراسته للمدن المثلى-أشد تقديرا للتنوع والتعدد والاحتياجات المحلية الخاصة من أستاذه أفلاطون. إن دولة أفلاطون المثالية هي بمثابة المطلق الهندسي. قوامها بالضبط 5040 مواطنا و 5040 قطعة أرض، وثلاث طبقات من الناس تتعلم وتعيش منفصلة، والمدينة مقسمة إلى اثني عشر قسما ينفرد كل منها بإِلهه ومعبده.ويمتد كل بيت منها كالسور «وتتخذ المدينة هيئة المسكن الواحد». كل ما فيها-باختصار-منتظم موحد، لأن أفلاطون كان معجبا بالانضباط والتنظيم العسكري الإِسبرطي.

أما أرسطو فكان أقل انبهارا بالأشكال المثالية وأشد اهتماما بالمسار والهدف والوظيفة والنمو والإمكان-أي، باختصار، بأنواع الحياة، التي تتولد عن العيش في مدن بعينها، بدلا من الإطار الخارجي «المثالي». ولعل هذا راجع إلى دراسته المستفيضة للكائنات العضوية الحية).

وقد كان الإسكندر الأكبر، أشهر تلاميذ ارسطو وهو الذي رسم معالم المستقبل، بيد أن التخطيط الذي وضعه الإسكندر كان أقرب إلى تخطيط افلاطون. وفي سنة 323 ق. م.، وهي السَنة التي مات فيها الإسكندر عن 33 عاما، كان قد أنشأ سبعين مدينة أطلق على معظمها اسم الإسكَندرية. وفي حين باد معظمها، كتب البقاء للإسكندرية عاصمة إمبراطَوريته في شمال أفريقيا، لتشهدنا على الصورة التيَ كانت عليها سائر المدن في هذا العصر الهليني، ثم لتؤدي وظيفة اكثر قيمة: إذ حافظت على معارف الثقافة الإغريقية السابقة عليها في دويلات المدن اليونانية. وقد كان تصميمها نموذجا لتخطيط المدن الذي سار على نهجه الرومان، حكام البحر المتوسط اللاحقون. وفي الوقت نفسه استعادت تصميم وأسلوب مدن الشرق الأوسط الإِمبراطورية القديمة في بابل وآشور وكريت ومصر.

وكان موقع الإِسكندرية مثاليا، ولعل الإِسكندرية تذكر ما رواه هوميروس

في الأوديسة عن «جزيرة في البحر اللجي بازاء مصر يقال لها فاروس، بها مرفأ ذو مرسى رائع يجري منه القوم السفائن إلى اليم». هذه الجزيرة (وقد يكون اسمها تصحيفا لكلمة «فرعون» المصرية) تشكل درعا يحمى لسانا ضيقا من الأرض بين البحر الأبيض المتوسط وبحيرة مصرية واسعة. ولقد صمم الإسكندر على بناء مدينته على هذا اللسان، وكانت هناك قناة تربط البحر الأبيضَ المتوسط بالبحيرة، وأخرى موصلة للنيل. وشقت الطرق العريضة على شكل مستطيل متشابك، تمتد الطرق الطويلة منها شرقا وغربا بحذاء اللسان. أما الطرق القصيرة فتمتد شمالا وجنوبا من البحر إلى البحيرة. ويصل اتساع معظم الشوارع إلى ما يتراوح ما بين18 و 19 قدما، أما الشارع الرئيسي الممتد شرقا وغربا، وهو شارع كانويوس، فلعله كان يصل في اتساعه إلى مائة قدم. وهكذا نجد أن كل شيء صمم لضمان الحركة المنسابة المباشرة. لقد كان الهدف أن تكون الإسكندرية مثلا يحتذى في الفاعلية والبساطة الواضحة. فكانت حلما لمؤسس مدينة لا يتسع وقته لدراسة معالم الأرض وكانت هي المثل الأعلى لحاكم سيطر على العالم، ويريد أن يظهر اتساع سلطاته وانتظامه، ونموذجا لقائد أجنبي يخشى التهديد المحتمل من جانب أحياء وطنيه تحميها شوارع ملتفة ضيقة، وكانت مصدرا لانبهار التجار والزوار الأجانب الذين كان بوسعهم أن يعملوا، وأن يتفرجوا على كل المناظر دون أن يضلوا طريقهم.

الإسكندرية: المناظر والنظر والمواكب

ويالها من مناظر! إن أحد زوارها، وهو الروائي اليوناني أخيل تاتيوس[(*6)] يذكرنا بأن المدينة الرائعة كانت بهجة للناظرين:

«بلغنا الإسكندرية بعد رحلة استغرقت ثلاثة أيام، ودخلتها من بوابة يقال لها بوابة الشمس وبهرني على التو جمال المدينة الأخاذ الذي ملأ عيني بالبهجة. فقد كان هناك صفان متوازيان من الأعمدة يمتدان في خط مستقيم، من بوابة الشمس إلى بوابة القمر (وهما المعبودان اللذان يقومان على حراسة المداخل)، وقرب منتصفها يقع الجزء المكشوف من البلدة، ويتفرع منه عدد من الشوارع يبلغ من الكثرة حدا يجعلك تتخيل، حينما تمر بها، أنك في بلاد أخرى، مع أنك مازلت فيها. ولما تقدمت قليلا،

بضعة مئات من الياردات، وجدتني في الحي الذي أطلق عليه اسم الإِسكندر، فإذا بي أمام بلدة أخرى، وقد قسمت هذه المدينة الرائعة إلى مربعات صف من الأعمدة يقطعه صف آخر مساوٍ له في الطول بزاوية قائمة. وحاولت أن أجول ببصري في كل شارع فارتد منّي الطرف وهو حسير، ولم أستطيع أن أتملى جمال كل بقعة في التو، فمنها ما أدركته ومنها ما لمحته، ومنها ما تقت إلى رؤيته، ومنها ما لم أستطع إغفاله. فأما الذي رأيته فشد بصري، وأما الذي تطلعت إليه فكان يجر بصري إلى ما يتلوه. وقد جُلْت في شوارعها فلم يشبع مني النظر أيضا. «قصاراك، يا نواظري»!.! لقد راعني شيئان غريبان شاذان بصفة خاصة-وكان يستحيل على أن أحدد أيهما الأعظم. حجم المكان أم جماله، المدينة نفسها أم سكانها، فالمدينة كانت أكبر من قارة، والسكان يفوقون الأمة عددا. ولما تطلعت إلى المدينة شككت في أن يتمكن أي جنس من الأجناس من أن يملأها، ولما نظرت إلى أهلها سألت نفسي إن كان يمكن لأي مدينة أن تتسع فتستوعب هؤلاء جميعا. ومع ذلك فقد بدا التوازن تاما في كل شيء» (2).

ربما كان من السهل على زوار الإسكندرية الاستغراق في المبالغة، إذ إنها أصبحت أكبر مدينة في العالم بعد قرنَ واحد من تأسيس الإسكندر لها عام 331 ق. م.. وما وافى القرن الثاني قبل الميلاد حتى كانت أولَ مدينة في التاريخ البشري يتراوح عدد سكانها بين 100 ألف و 150 ألف نسمة وفدوا عليها من الهند وشبه جزيرة أيبريا واشتملوا على عرب وبابليين وأشوريين وميديين وفرس وقرطاجنيين وإيطاليين وغاليين. وإلى جانب سكان العاصمة الوافدين من ثلاث قارات كانت تقوم أحياء أهلية متميزة- الحي الملكي اليوناني ويقع على الميناء، والحي المصري الوطني في الغرب، والحي اليهودي في الشرق. وكانت هذه الأحياء مدنا قائمة بذاتها. وكانت زيارة الإسكندرية بمثابة زيارة ثلاثة أمصار أجنبية وزيارة «مدينة العالم». ولقد كانت الإِسكندرية تحفة فريدة من الناحية المعمارية. فحتى المساكن العادية كانت مبنية-شأن المساكن الأفخم-من الحجر، وأساسها من الحجر أيضا، داخلها أقواس مقنطرة، وصهاريج متصلة بالنيل. ونظرا لعدم وجود الخشب (حتى بالنسبة للأرضية والقوائم) فقد كانت الإسكندرية أكثر مقاومة للحرائق من المدن القديمة الأخرى والعديد من المدن الحدَيثة. ومع هذا

كله، فأغلب الظن أن المباني الضخمة هي التي شدت أنظار الزوار.

لقد بنى الإسكندر وكل من تبعه من الحكام (البطالمة) قصورهم الخاصة كوسيلة لزيادة فخامة المدينة بشكل مستمر. فكانت القصور وحدها تحتل ما بين ربع المدينة برمتها وثلثها. وكان بها أيضا إستاد ضخم، ومسرح مدرج، وحدائق عامة غناء، ومسلتان (أطلق عليهما اسم مسلتي كليوبترا-تيمنا باسم آخر البطالمة-وهما الآن في لندن ونيويورك)، وفنار عده القدماء إحدى عجائب الدنيا السبع، وكثير من البوابات والمعابد العظيمة. وعندما زار الجغرافي اليوناني سترابون الإسكندرية سنة 24 ق.م، وهو الذي شهد الكثير من عالم البحر الأبيض المتوسَط، أخذ مع هذا بروعتها، فكتب قائلا:

«إن المدينة مليئة بالمباني العامة والمقدسة، غدا أن الساحة الرياضية «الجمنازيوم» Gymnasium أجملها، وبها من الأروقة التي تحيطها الأعمدة أكثر مما في الاستاد من ناحية الطول (200 ياردة. وفي قلب (المدينة) تقع المحكمة والبساتين. وبها أيضا البانيوم Paneum وهي ربوة من صنع الإنسان، لها شكل مخروط شجر التنوب وتشبه التل الصخري، ويمكن صعودها بطريق حلزوني، ومن القمة بوسع الإنسان أن يرى المدينة كلها تحته من كل صوب»[3].

وأكبر إسهامات الإسكندرية في الحضارة تمثلت في صرح آخر هو متحف القصر، الذيَ كان فيَ الواقع جامعة للبحث مزودة بأكبر مكتبة في العالم القديم (أكثر من 700 ألف كتاب). ففي هذه الجامعة عكف 72 عالما وفدوا من أورشليم بدعوة من بطليموس على ترجمة العهد القديم إلى اليونانية، وهي الترجمة التي نشرتها المسيحية على نطاق واسع. وضمت المكتبة أدق طبعات الأدب الكلاسيكي وجمعتها فحفظت بذلك الكثير مما بقي إلى اليوم.

«وفيهما جمع أراتوستينيس المعلومات التي عاد بها المستكشفون الموفدون إلى أفريقيا والجزيرة العربية، ثم قام بإعداد خريطة العالم، التي استخدمها بطليموس أساسا لخريطته وفيها أيضا وضع إقليدس الهندسة على شكل نظريات، وخاطر أرستارخوس، من بلدة ساموس، بفرضية أن الأرض تدور حول الشمس. وتوصل هيروفيلوس وأراستراتوس إلى معرفة دقيقة بتشريح

الدماغ والقلب والعين مما فتح مجالات أوسع لعمليات جراحية أنجح»[4].

الإِسكندرية: مواكب ومتفرجون

ظلت الإسكندرية في ظل البطالمة، بل وفي ظل الرومان (بعد كليوباترا)، عاصمة عالم البحر المتوسط الثقافية، فهي التي حفظت التراث القديم، ووسعت نطاق المعرفة الإنسانية، وخاصة في العلم، إلى حد يفوق كل ما استطاعت تحقيقه المدينة-الدولة. وهكذا حققت الإِسكندرية، في نواح متعددة، مستوى من الرقي الثقافي لم يظهر له نظير على مدى ألف عام أخرى.

وتبينّ الإسكندرية ما تستطيع المدينة الهلينستية أو المدينة العاصمة أن تفعله في سبيل تجميل الحياة باعتبارها أثرا تالدا أو فنا أو فكرا أو قوة (قدرة) إلا أنها تشترك أيضا مع المدن الأخرى التي بناها الإسكندر (أو غيره) والمدن الكبيرة الأخرى في العصر الهلينستي (أو غيره من العصَور) في إحداث تأثير مميت على الروح الإِنسانية.

إن جميع المدن المستطيلة فقدت شيئا من التفاعل الإنساني والتلقائية، وذلك في سبيل تحقيق اطراد ونظام مصطنعين. وما من عاصَمة استطاعت أن تسمح بإدارة ذاتية إلى درجة قد تهدد حكم القصر أو المصالح الراسخة الأوسع نطاقا. وقد قامت جميع المدن الفخمة بالاستعاضة (إلى حد ما) عن البشر بالصروح، وعن ربات الفن بالمتاحف وعن الشعراء بالقصور. وحين أصبحت المدينة نفسها عملا فنيا، استحال الناس إلى متفرجين. ولقد لاحظ لويس ممفورد:

«تأمل «المسرح» الحضري الضروري لتتويج فيلادلفوس البطلمي، وهو نموذجٍ لملوك هذا العصر في أحسن حالاته. لقد اقتضى إخراج هذا الموكب اشتراك 57 ألفا من المشاة و 23 ألفا من الخيالة وعددا لا يحصى من العربات، بينها 400 تحمل أواني من الفضة و 800 مليئة بالعطور، وعربة سيلينوس)أبو ديونيوس اله الخمر(التي يجرها 300 رجل، تتلوها عربات تجرها الأيائل والجاموس والنعام والحمر الوحشية. فهل ثمة سيرك حديث يمكن أن يطاول هذا السيرك الأقدم؟ إن مثل هذا الموكب ما كان ليستطيع أن يشق طريقه حتى بنظام مختل، عبر شوارع أثينا في القرن الخامس»[5].

غير أن الأثينيين ما كانوا ليقبلوا هذه البهرجة. إذ يرى ممفورد: «أن النظم الديمقراطية تضن بإنفاق المال على الأغراض العامة، لأن مواطنيها يشعرون بأن المال مالهم. أما الملوك والطغاة فيبسطون أيديهم كل البسط لأنهم يدسونها بحرية في جيوب غيرهم»[6].

زيادة على ذلك لم يكن التتويج هو المشهد الوحيد الرائع في المدينة الرائعة، وإنما كانت الحياة بأسرها مشهدا من هذا النوع. ونحن مازلنا نعيش في مثل هذه الأمكنة منذ انهيار المدينة-الدولة. ولنقتبس من ممفورد ثانية:

«وهكذا لم تعد المدينة ساحة لدراما ذات مغزى، لكل إنسان فيها دور يقوم به وأبيات يقولها، بل أصبحت مكانا مبهرجا لاستعراض القوة، ولم تقدم شوارعها إلا واجهات ذات بعدين فقط، لكي تكون بمثابة قناع لإخفاء نظام الإِخضاع والاستغلال الشامل. وما يبدو كأنه مجرد تخطيط مدن في العَصر الهلينستي لم يكن منقطع الصلة بذلك النوع من الأكاذيب المصقولة والتحريفات الماكرة التي يطلق عليها اسم العلاقات العامة والإِعلان في الاقتصاد الأمريكي اليوم»[7].

المدينة الإِمبراطورية الرومانية: عاصمة السلطة القيصرية:

لئن كانت الإسكندرية تمثل نموذج المدينة العاصمة أو مدينة العصر الهلينستي في أحسن حالاتها، فإن روما تمثل هذا النموذج في أسوأ حالاته. لقد كانت روما «مسرحا لاستعراض القوة» أكثر من أية مدينة هلينستية منضبطة. ولم تكن روما-على عكس الإسكندرية-تستطيع أن تبرر الأمر بأنها ولدت هكذا. فقد كانت روما القديمة قرية اترسكانية ثم أصبحت مدينة-دولة، وقد احتفظت بكثير من معالم المدينة-الدولة حتى في الأيام الأولى للجمهورية الرومانية قبل التوسع الإمبراطوري في القرن الثاني قبل الميلاد. إن الإمبراطورية هي التي غيرت هذا كله. فلنلق نظرة على روما القياصرة بوصفها عَاصمة الإِمبراطورية في حوض البحر الأبيض المتوسط.

ليست لدينا فسحة من الوقت لكي نبحث بدقة في روما الإمبراطورية عبر تطورها على مدى 400 أو. 500 عام منذ يوليوس قيصر. ولذا فسوف نكتفي بمعالم قليلة ذات دلالة. فقد لاحظ سترابون-[*7] وهو هنا دقيق

الملاحظة شأنه دائما-أن اليونانيين شيدوا مدنهم وهم متنبهون لطابع الموانى وخصوبة التربة، واهتموا بالجمال والتحصين، على حين ركز الرومان على تزويد مدنهم بالمياه الضرورية والشوارع والمجاري. وفي الحقيقة نجد أن أقدم صرح في الهندسة الرومانية هو صرح المجاري الكبير الذي شيد في القرن السادس قبل الميلاد «على مستوى بلغ من الضخامة حدا يدل على أن بناءيه إما أنهم أتوا منذ البداية ببصيرة تنبئية أن هذا الجمع من القرى سوف يصبح الحاضرة (المتروبوليس) الأم لمليون ساكن، أو أنهم لا بد قد سلموا بأن المهمة الرئيسية والغاية القصوى للحياة هي عملية الإخراج الفسيولوجية*»[8]. لقد شيدت المجاري الكبرى بشكل بلغ من الروعة حدَا جعلها تظل تستخدم لأكثر من 2500 عام، ولا تزال مستخدمة حتى اليوم. إلا أن الحجم الضخم والكفاءة الهندسية لم يكن لها غير صلة ضئيلة باحتياجات الجماهير الحضرية، إذ ينتهي خط المجاري عند الطابق الأول لخيرة المباني الرومانية، ولم يكن يصل، قط، لأحياء الفقراء المزدحمة. ونتيجة لهذا، وعلى الرغم من تملكهم لناصية المعرفة التكنولوجية اللازمة لبناء المجاري، فإن الروماني العادي كان يضطر إلى التخلص من الغائط بإلقائه (في بعض الحالات) من الدور التاسع. وكان يضطر إلى العيش بجوار ما تبقى من نزح الغائط والنفاية والجثث الملقى بها في حفر وخنادق مكشوفة. وليس أدل على فداحة الكارثة الصحية الناجمة عن هذا الوضع من ذلك العدد الكبير من معابد المدينة الخاصة «بربة الحمى». وحينما كانت أوبئة الطاعون (كما في سنة 23 ق. م.، 65، 79) تضيف آلاف الموتى في يوم واحد، وحينما كانت مسابقات المصارعين تحتم التخلص من خمسة آلاف حيوان ورجل في يوم واحد، فلا بد أن التنفس كان من «أخطار المهنة» بالنسبة إلى الأحياء.

وكانت قنوات المياه والأرصفة فخمة بالدرجة نفسها،لكنها تدل أيضا على غياب الوعي الجماعي، وعلى أن عدداً مماثلاً تقريبا من الكوارث كان ينجم عنها. لقد كانت هناك مياه أكثر من اللازم للحمامات العامة الضخمة، ولكن الأغنياء وحدهم هم الذين كانوا يستمتعون بالحمامات الخاصة. ولا يوجد (مرة أخرى) ما يدل على أن المياه كانت تصل إلى أعلِى من الطابق الأول. ومن جهة أخرى فإن كل الطرق كانت تفضي إلى روما حقاَ، ولكن بمجرد أن يصل الناس إلى هناك تصبح الطرق مكانا للوقوف. فقد كان

الازدحام شديدا إلى حد أن يوليوس قيصر منع دخول العربات ذات العجلات وسط المدينة بالنهار. وكان الضجيج والفوضى بالليل يحرم الجميع نعمة النوم.

روما: الشوارع والنوم والأرق الاجتماعي

كتب الشاعر جوفينال[*8] يقول: «إن الأمر يتطلب منك الكثير من النقود كي تحظى بالنوم في روما». فقد كان هناك كثير من الأغنياء يعيشون في ضيَاع تكتنفها الحدائق على تل من التلال أعلى المدينة. وحين كانوا يجازفون بالسير في الشوارع المظلمة ليلاً كان في مقدورهم أن يأتوا بالعبيد كي يضيئوا لهم الطريق بالمشاعل وبالحرس لحمايتهم. أما الفقراء فكان عليهم أن يغلقوا الأبواب على أنفسهم بإحكام طول الليل وحتى الفجر. ويخبرنا جوفينال: «أن حرية الفقير بعد أن يضرب ويمزق أربا هي أن يرجو ويتضرع أن يُسمح له بالعودة إلى منزله دون أن تتهشم كل أسنانه».

وكانت الشوارع أكثر أمانا خلال النهار، حتى بعد إنارة الشوارع ليلا في القرن الرابع الميلادي، ولكنها كانت مزدحمة ازدحاما لا مثيل له. ولقد ارتفع عدد السكان من 100 ألف نسمة في القرن الثاني قبل الميلاد إلى أكثر من نصف مليون في القرن الثاني الميلادي. والغالبية الكبرى من السكان ((الذين كانوا لا يقدرون على العيش في التلال أو الضواحي)كانوا يتزاحمون في ستة أميال مربعة، كانت المباني العامة والطرقات تشغل معظمها. ولم يكن يوجد سوى مسكن خاص واحد في كل 26 بناية. وكان معظم الناس يعيشون في مبان مزدحمة ترتفع ما بين خمسة وسبعة طوابق. وبصفة عامة كانت الأسرة تعيش بكاملها في غرفة واحدة قذرة تطل على شرفة مشتركة ودرج منحدر بشدة. وقد جعل البناء بالخشب والرخام من الحرائق كارثة متكررة، رغم وجود فرقة إطفاء قوامها سبعة آلاف محُرر)ممن كانوا رقيقا(أنشأها أوغسطوس. ومما عقد مكافحة الحريق ودور الشرطة والأعمال العادية أن الشوارع لم يكن لها أسماء (غير تلك التي تُطلَق على الأعمال التي تمارس فيها، مثل «شارع المقايضة» ولا توجد بها لافتات ولا أرقام للمباني. وقد تحول ازدحام حركة المرور من سيئ إلى أسوأ،لأن المشكلات لم تكن تحل من جذورها-أي معالجة شدة الازدحام في وسط

المدينة. فقد ألقى الحبل على الغارب للمضاربين والمقاولين في الشراء والبناء والأجير في وسط المدينة، حيث كان يمكنهم أن يحققوا أقصى الأرباح:

«لقد كان المقاولون اللصوص يجنون أقصى الأرباح من مشروع مضاربة لتشييد المباني التي لا تقوى على التماسك؟ وكذلك الملاك المستغلون الذين يعرفون كيف يقسمون الأحياء القديمة إلى خلايا أضيق كي يشغلها الحرفيون الفقراء نظير إيجار شهري أعلى لكل وحده. (ولا يملك المرء إلا أَن يبتسم بسخرية حين يلاحظ أن النوع الوحيد من العربات ذات العجلات، الذي كان مسموحا له بالمرور في روما أثناء النهار كان عربات المقاولين.

وقد تباهى كراسوس الذي جنى ثروة طائلة من تأجير العمائر، بأنه لم ينفق درهما على البناء: إذ كان من الأربح له أن يشتري المباني التي أصابها بعض التلف نظير أسعار منخفضة للغاية ويؤجرها بعد إجراء إصلاحات طفيفة.

أما بيوت الأشراف فكانت رحبة، حسنة التهوية، صحية، مجهزة بحمامات ومراحيض ونظام للتدفئة في الشتاء يتكون من غرفة سفلية يتسرب إليها الهواء الساخن من الفرن فتوزعه في أرجاء المبنى. هذه الدور كانت أعظم الدور التي أقيمت وتوافرت فيها أسباب الراحة والاتساع حتى القرن العشرين، وهو ما يعتبر انتصارا في عمارة المنازل أما البيوت السكنية في روما فتحرز قصب السبق، في يسر وسهولة، بوصفها أشد البيوت ازدحاما وأقلها استكمالا للشروط الصحية من أي مبان أنشئت في أوربا الغربية حتى القرن السادس عشر، حينما أصبح الإِفراط في شغل المباني وفي ازدحام الحجرات بالسكان أمرا عاما من نابولي إلى إدنبره»[9].

ولئن لم تكن منازل أثينا أحسن بناء فإنها على الأقل لم تتكدس إلى درجة أن تندلع فيها الحرائق من تلقاء نفسها وتنتشر فيها الأوبئة بشكل دائم. والاهم من ذلك أن بيوت أثينا كانت كلها خشنة، سواء أكانت بيوت الأغنياء أم بيوت الفقراء. إن التقسيمات الطبقية بين الفقراء والأغنياء، والأقوياء، والضعفاء، زادت زيادة حادة في المدينة العاصمة، وخاصة روما .و بناء المنازل كان وسيلة أخرى لتوسيع الهوة:لقد كان في مقدور المقاولين أن يشيدوا القصور، كدّسوا الفقراء في مساكن رخيصة وهبطوا بأسلوب

حياتهم. إن المعاملة الوحشية قد آتت ثمارها.

إن روما الإمبراطورية لم يكن في مقدورها أن تقدم لجماهيرها الحضرية فرصة المشاركة الفعالة في الشئون العامة كما فعلت أثينا لمواطنيها. كما لم تستطع روما أن تعطي سكانها ذلك الشعور الذي كان يمارسه المواطن الأثينى-لشعور بالذاتية المستقلة التي كان ينميها من خلال التجمع العام والساحة والمعبد والمسرح المدرج. أما في روما فكانت الأبنية العامة الضخمة-مثل الحمامات العامة وساحات الاحتفالات-تقوم بدور التلهية بدلا من المشاركة.

روما: العمارة الضخمة وتلهية الجماهير

كتب ممفورد يقول إن تاريخ روما كله يمكن قراءته في تطور «الحَمام». لقد كان الحمام في أيام الجمهورية الأولى «بركة من الماء في مكان فسيح يستطيع الفلاح الذي غطاه العرق أن ينظف نفسه فيها». ومع عام 33 ق.م. ظهر أول حمام عام للجمهور، وظل هذا الأسلوب في الاستحمام تقليداً رومانيا حتى عهود الإمبراطورية المتأخرة: قاعات ضخمة، ومطاعم كبيرة، وأماكن للاسترخاء، وساحات للرياضة وملاعب، وخلوات للحمامات الساخنة أو الدافئة أو الباردة-بالاختصار كل ما يخدم الديانة الجديدة، ديانة الجسد، ويصرف عقول الناس عن العالم الخارجي. إن اتساع هذه المباني يروع الخيال. واليوم)خلال أشهر الصيف(تمتلئ أوبرا روما بمئات من الممثلين وآلاف من المشاهدين في بقعة صغيرة من أطلال حمامات كارا كالاّ.

كان الحجم هو كل شيء بالنسبة للمهندس الروماني. فلقد احتفظت جماهير الناس-بهويتها الجماهيرية في حمامات وأسواق ومسارح مدرجة وحلبات سباق وساحات هائلة الحجم. ويرى ممفورد أن «المقيأه» هي الإِسهام الذي قدمه الرومان في ميدان التعامل مع الجمهور .وهذا التعبير كان يستخدم في الأصل للدلالة على غرفة ملحقة بغرفة الطعام (في بيوت الأثرياء) كان الشرهون الذين التهموا أكثر مما ينبغي من الأطعمة الدسمة والغريبة يستطيعون أن يفرغوا فيها ما احتوته معداتهم لكي يعودوا إلى أرائكهم، وقد تخففوا إلى الحد الذي يسمح لهم بالاستمتاع بالمزيد من الطعام.ثم استخدمها الرومان للتعبير عن المخارج الهائلة التي أنشئوها في الساحات

العامة. فالمقيأة، كمجرى الصرف، رمز ممتاز لحضارة كان «هضمها عسرا وصرفها يسرا».

وعندما يفقد الأهالي السيطرة على حياة مدينتهم، فلا بد من تسليتهم. وقد أدت الحمامات وساحات الصراع، بالنسبة إلى الرومان، نفس المهمة التي تؤديها اليوم رياضات الملاعب والتليفزيون. فقد كانت الساحة،ولا سيما حينما كانت تعرض فيها مشاهد المصارعين الجلادين المثيرة،تجمع بشكل يفوق التليفزيون في العصر الحديث، بين المنافسة في الرياضة والإثارة من خلال العنف الذي يراه المرء ولا يمارسه. غير أن الساحات والتليفزَيون قد مسخا الإسهام الأصيل لحياة المدن، الذي يتمثل في المشاركة الوجدانية والفهم المتبَادل،فحولته إلى عجز مميت عن العيش إلا من خلال حياة الآخرين. وحينما تصطبغ الحياة بأقصى صبغة من الوحشية فإن أكثر الأمور إثارة هو أن يتخيل الإِنسان نفسه وهو يشوه الآخرين، أو يقتلهم.ذلك لأن الإنسان الذي يقع ضحية وحشية الآخرين لا يملك إلا الأمل في ممارسة الوحشية على الآخرين وساحة المصارعين الجلادين كانت تحقق ذلك الحلم.

لقد كان إعدام المسجونين ينفذ علنا في «مباريات» المصارعة الأولى عام 265 ق. م..

«ولسوء الحظ، فإن المحنة التي كان السجين يكابدها سرعان ما أصبحت الملهاة التي يرحب بها المتفرج، إلى حد أن إخلاء السجون من شاغليها كان لا يوفر من الضحايا عددا يكفي لتلبية طلب الجماهير. وعلى مثال ما كان يحدث لدى الأزتيك بشأن القرابين الدينية، كانت توجه حملات عسكرية لجلب عدد كاف من الضحايا البشرية والحيوانية. وهنا في ساحة المصارعين الجلادين كان كلا الفريقين من المحترفين المنحطين الذين دربوا تدريبا تاما على حرفتهم، ومن الرجال والنساء الذين لا ذنب لهم ولا جريرة على الإطلاق، يعذبون بكل ما يخطر بالخيال من وسائل تشويه الأبدان وبث الرعب لإَشاعة البهجة في نفوس الجماهير. وهنا كانت الحيوانات المتوحشة تُذبح ولا تؤكلَ، كما لو كانت قد هبطت إلى مرتبة بني الإنسان»[10].

وخلال حكم الإمبراطور كلوديوس[*9] (41- 54) بلغ عدد الأيام المخصصة لإقامة الألعاب والمبارَيات 93 يوما في السنة ينفق عليها من المال العام.وبحلول عَام 354 م بلغ عدد الأيام المخصصة لإقامة حفلات الألعاب 175 يوما.في

ذلك الوقت كان هناك من الساحات والمسَارح ما يتسع لأكثر من نصف سكان روما في وقت واحد .وكان يوجد حوالي ربع مليون شخص ممن أخفقوا في العثور على عمل كاف كانوا يحصلون على جراية يومية من الخبز، ولديهم الحرية الكاملة في أن يحلموا بالانتقام أو النسيان في سرك ماكسيموس. وعلى حد تعبير «ممفورد» البالغ الدلالة صارت المدينة (البوليس) . Polis

«في هذا الوقت قرافة (نيكروبوليس :(Necropolis لا تزال روما، من زاوية كل من السياسة والتحضر (نسبة إلى الحضر) درسا له دلالته لما يجب اجتنابه. فتاريخها يقدم سلسلة من علامات الخطر المعروفة لتحذير الإنسان حين تكون الحياة ماضية في السبيل الخاطئ. فحينما تحتشد الجموع بأعداد خَانقة، وحيثما ترتفع أجور المساكن ارتفاعا باهظا وتتدهور ظروف الإسكان، وحيثما تستغل الأقاليم القاصية من جانب واحد من أجل إزالة الضغوط وتحقيق التوازن، والتناسق في المناطق الدانية، عندئذ يكون من الضروري أن تعود إلى الظهور منشآت على نحو ما يحدث هذه الأيام: الملاعب الرياضية والعمائر الشاهقة وخلع الملابس قطعة فقطعة، وهو ما جعلته الإعلانات أمرا شائعا يجري في كل مكان، والإثارة المتواصلة للحواس عن طريق الجنس والمشروبات الروحية والعنف-كل ذلَك بأسلوب روماني قح.

وينطبق ذلك أيضا على الإكثار من الحمامات والإفراط في الإنفاق على الطرق العريضة المعبدة للسياراتَ. وفوق كل شئ على شتى أنواعَ. السفاسف الزائلة التي تمُارس بمنتهى الوقاحة التقنية. وهذه هي أعراض النهاية: «تضخيم قوة أصابها الانحلال والتهوين من شأن الحياة. وعندما تتضاعف هذه الإمارات فان مدينة الموتى قد قربت، حتى لو لم يتداع حجر واحد .ذلك أن البرابرة قد وضعوا يدهم بالفعل على المدينة من الداخل، فأدركنا أيها الجلاد، تعال أيها الصقر الجارح!» [11].

لمزيد من الاطلاع

يعد كتاب لويس ممفورد Lewis Mumford المدينة عبر التاريخ The City in History من أمهات الكتب، فهو يقدم تفسيرا متكاملا للموضوع، ويحوي

تفاصيل عنه ذات معنى، وقد كتب بأسلوب أخاذ. والكتاب غريب ذو رؤية متشائمة بشكل يكاد يكون شاذا ومثيرا للجدل. وحتى يمكننا توصيل وجهة نظر ممفورد للقارئ فقد تابعنا حججه بعناية في النص. غير أن المقصود هو شحذ الذهن وليس تقديم إجابة شافية.

وإذا كان الدارس يريد كتابا شاملا يطرق المألوف وحسب عن التاريخ الحضري الغربي فعليه أن يرجع إلى الحضارة الغربية: منظور حضري Western Civilization: An Urban Perspective من تأليف ف. روى ويليس F. Roy Willis. أما إذا كان يود أن يطالع كتابا مصورا رائعا يضم مقالات متعمقة عن العواصم الثقافية والسياسية المختلفة فإنه لن يجد أفضل من الكتاب الذي أشرف عليه أرنولد توينبي Arnold Toynbee بعنوان مدن المصير Cities of Destiny.

وهناك دراسة موجزة لكنها موسوعية عن المدن اليونانية يمكن أن نجدها في كتاب ر. أ. ويتشرلى R.F. Wycherley كيف بنى اليونان المدن How the Greeks BuiIt Cities وهو كتاب كلاسيكي في الآثار يبحث الساحة والأضرحة والساحات الرياضية والمسارح والتحصينات والتخطيط الحضري اليوناني بشيء من التفصيل. وهناك عدة كتب تقدم نظرة واسعة لمجتمع المدينة اليونانية من أفضلها كتاب فرانك ج. فروست Frank J. Frost المجتمع اليوناني Greek Society وكتاب ه.ف. كيتو H. D. F. Kitto اليونانيون The Greeks، وكتاب موسى أ. فنيلاى Moses I. Finley اليونانيون القدامى Greeks The Ancient والكتاب المصور بشكل مثير موحى كتاب هورايزون عن اليونان القديمة Horizon Book of Ancient Greece.

ومن أفضل الدراسات المستقلة الكثيرة عن أثينا كتاب أنجلو بروكوبيو Angelo Procopiou الذي تزينه صور جميلة أثينا مدينة الآلهة Athens: City of the Gods وكتاب شارلس أ. روبنسون Charles A. Robinson أثينا في عصر بركليز Athens in the Age of Pericles وكتاب روبرت فلاسليير Robert Flaceliere الحياة اليومية في أثينا بركليز Daily Life in the Athens of Pericles.

ونجد دراسة للإسكندرية في كتاب أ. م فورستر E. M. Forster الإسكندرية: تاريخ ودليل Alexandria: A History and a Guide ومدخل إلى علم الفلك في الإسكندرية في كتاب كينيث هوير Kenneth Heuer مدينة راصدي النجوم

Cityof the Stargazers، وهناك فصل أيضا في كتاب توينبي مدن المصير أشرنا إليه في النص. وسيجد الدارس الطموح حاجته في كتاب أ. هـ. م. جونز A.H.M. Jones المدينة اليونانية من الاسكندر إلى جستينيان The Greek City from Alexander to Justinian

وإذا أردنا مزيدا من الدراسة عن المدينة الرومانية فيمكننا أن نبدأ بتأثير اليونان. ويبحث كتاب كاثلين فريمان Kathleen Freeman المدن-الدول اليونانية Greek City-States المدن اليونانية في إيطاليا، ويدرس كتاب ليديا ستوروني ماسولاني Lidia Storoni Massolani فكرة المدينة في الفكر الروماني The Idea of the City in Roman Thought لم استهوت الفكرة اليونانية عن المدينة الرومان. وقد وصفت المدينة الرومانية بشيء من التفصيل في كتاب جيروم كاركوبينو Jerome Carcopino الحياة اليومية في روما القديمة Daily Life in Ancient Rome وكتاب هارولد ماتنجلى Harold Mattingly الإنسان في الشارع الروماني in the Roman Street úthe Man وكتاب ج. ب. ف. د. بالسدون J.P.V.D. Balsdon الرومان The Romans بالإضافة إلى التواريخ الرومانية الحديثة العديدة (ومعظمها يكتفي بوضع المدينة في خلفية الدراسة). ويمكن للدارس أن يرجع أيضا إلى الكتاب الكلاسيكي الصادر في القرن التاسع عشر عن دور الدين في اليونان وروما، وهما بعد في حالة قريبة من البدائية، وهو كتاب المدينة العتيقة(*8) The Ancient City من تأليف فوستل دي كولانج

والمصادر الأولية التي تتناول طابع المدن اليونانية والرومانية القديمة أكثر من أن تحُصى. ويمكن أن نكتفي بذكر تواريخ هيرودوت Herodotus وثيوسيديدس Thucydides ومحاورتي الجمهورية Republic والنواميس Laws لأفلاطون Plato، وكتاب السياسة Politics لأرسطو Aristotle ومسرحية مثل الأرخارنيين Archarnians لأريستفانسAristophanes (وخصوصا ترجمة دوجلاس باركر إلى الإنجليزية) والتواريخ الرومانية لليفى Livy وتاسيتوس Tacitus وسويتونيوس Suetonius.

الحواشي

(*) Ecclesia

(1*) panathenea

(2*) Alcibiades

(3*) Sophocles

(4*) Aristophanes

(5*) The Archarnians

(6*) Achilles Tatius

(7*) Strabo

(8*) Juvenal

(9*) Claudius

(*15) ترجمة الى العربية .. (المترجم).

الهوامش

1- Dicaearchus, quoted by Mumford, The City in History (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961), P.163.

2- Achilles. Tatius, Clitophon and Leucippe, trans. S. Gaselee (London: L. C.I., 1971), bk. V-1-2. Quoted in Edward Alexander Parsons, The Alezanderian Library (New York: American Elsevier, 1952), p.61.

3- Strabo, cited in Claire Preaux, Alexandria Under the Ptolemies in Cities of Destiny, ed. Arnold Toynbee (New York: McGraw-Hill, 1967), pp.112-113.

4- Toynbee, Cities of Destiny, p.114.

5- Lewis Mumford, op, cit., p.201.

6- Ibid., p.197.

7- Ibid., p.196.

8- Ibid., p.214.

9- Ibid., pp. 219-221.

10- Ibid., p.232.

11- Ibid., p.242.

5 الحرب والسلام

مناطِق الحدوَد وَالإمبراطوريّة الروَمانية

من الآراء الشائعة للغاية عن الحرب أنها أمر طبيعي لا مفر منه. سل من شئت من الناس، وسوف تجد الجواب ذاته: «كانت-وستظل-هناك حروب دائما، فالحرب جزء من الطبيعة البشرية». وقد يكون هذا الموقف الشائع صحيحا، لكنه طريقة متشائمة أيضا في النظر إلى الطبيعة الإنسانية. إذ بوسعنا القول أيضا إنه كانت وستظل هناك دائما فترات من السلام، فالسلام جزء من الطبيعة الإِنسانية. فالناس متعاونون ومتنافسون في الوقت ذاته، ودودون وعدوانيون، محبون وعنيفون، مسالمون ومحبون للحرب على السواء، فالسؤال عما إذا كان الناس بطبيعتهم محبين للسلام أو الحرب هو أشبه بالسؤال عما إذا كانوا بطبيعتهم أغبياء أو أذكياء. وحتى لو عرفنا بالضبط ما نقصده بهذه المصطلحات، فإِننا سنجد أمثلة تثبت النقيضين، كما سنجد قدرا كبيرا من السلوك الذي يقع بينهما. وحتى لو استطعنا أن نتوصل إلى ماهية الطبيعة الإنسانية، فسيبقى أمامنا أن نحدد لماذا هذا التنوع في السلوك الإنساني. وقد يتمَكن علم النفس ذات يوم من تفسير الطبيعة الإنسانية، ولكن سيَظل

أمامنا أن ندرس التاريخ لنصل إلى أسباب تنوعاتها المختلفة الهائلة.

وقد تساعدنا دراسة التاريخ على فهم التغيرات والأسباب أو العلل. وسنركز في هذا الفصل على بعض المجتمعات المحاربة أو العسكرية في العالم القديم كأمثلة، حتى يتسنى لنا أن نتناول ونحن مزودون بمعرفة أعمق-تلك العلل الاجتماعية الخاصة المؤدية إلى الحرب، وتلك التغيرات العامة التي طرأت على المجتمعات فتحولت من مجتمعات «بدائية» إلى مجتمعات «متحضرة»-وسوف نطرح في هذا الفصل أسئلة مثل: ما الظروف الاجتماعية التي تجعل مجتمعا ما محاربا أو عدوانيا بشكل خاص؟ هل أصبحت المجتمعات الإِنسانية أكثر مسالمة بازدياد تحضرها؟ هل الإمبراطورية أقل عنفا من القبائل؟ هل «تجربة مناطق الحدود»، وإحراز مكانة القوة العالمية (والأمران لهما أهمية خاصة في التاريخ الأمريكي) يفضيان بصفة خاصة إلى الحرب والعنف؟ وسوف نستعمل الفصل بأن نضع التاريخ الروماني في سياق أوسع: حروب مناطق الحدود. ثم نبحث بعد ذلك تطور الإمبراطورية الرومانية من بدايتها الأولى حين كانت مدينة-دولة. وتذهب أطَروحتنا إلى-أن الجمهورية الرومانية (القرن السادس قبل الميلاد الى 27 ق. م). كانت قد أصبحت إمبراطورية (في كل شيء إلا الاسم) قبل أن يقوم أوغسطس بتأسيس الإمبراطورية القديمة عام 27 ق. م. بزمن طويل. فالآثار السياسية المحلية للتوَسع الروماني إبان عهد الجمهورية هي التي خلقت المشكلات التي واجهتها الإِمبراطورية في أوائل عهدها (27 ق. م. إلى 184) والإمبراطورية المتأخرة (284إلى476). إن حروب مناطق الحدود وغزوات الَجمهورية خلقت مجتمعا إمبراطوريا في الداخل جعل ظهور مؤسسات الإِمبراطورية وسقوطها أمرا يكاد يكون محتوما.

مناطق الحدود والمستوطنات والرعاة: أطول حرب

منذ ثلاثة آلاف سنة عندما كان العبرانيون يتأملون في أصول الحرب حكوا قصة عن أخوين: قابيل وهابيل.وحتى يدللوا على اعتقادهم بأن الحرب كانت معروفة منذ زمن سحيق، جعلوا هذين الأخوين ابني أبوينا الأولين. وحسب القصة التي نعرفها في الكتاب المقدس (سفر التكوين، الإصحاح الرابع)ولدت حواء قابيل الذي أصبح «حارثا للأرض»، ثم ولدَت هابيل «راعيا للغنم» « .وحدث من بعد أيام أن قابيل قدم من أثمار الأرض

قربانا للرب وقدم هابيل أيضا من أبكار غنمه ومن سمنها، فنظر الرب إلى هابيل وقربانه ولكن إلى قابيل وقربانه لم ينظر». ولما استولت الغيرة على قلب قابيل، لأن الرب تقبل الحيوان الذي قدمه هابيل قربانا ورفض-عطيته الزراعية، قتل قابيل الفلاح أخاه هابيل راعي الغنم.

والقصة التوراتية بوصفها سردا رمزيا لأصول الحرب هي قصة مليئة بالعبر، فقابيل وهابيل رمزان لنمطين من أساليب الحياة ظهر قبل نشأة المدن. فبعد تدجين الحيوانات على يد القبائل التي تعتمد على الصيد، وبعد تدجين النباتات على يد جامعي الثمار)منذ حوالي عشرة آلاف سنة(ازداد أسلوب الحياة-الفلاحة والرعي-تمايزا بالتدريج. وكانت الجماعة نفسها تمارس الصيد وجمع الثمار، وغالبا ما كان يتم تقسيم العمل على أساس جنسي؛ إلا أن الفلاحة والرعي، مع هذا، أصبحا طريقين منفصلين للحياة. فالرعاة يطلبون مراعي واسعة من الكلأ لقطعانهم، في حين يحتاج الفلاحون إلى وديان من أجل الري أو مناطق بها أمطار غزيرة أكثر من تلك التي تسقط على أرض الكلأ. ويتحرك الرعاة دائما بحثا عن مراع جديدة. أما الفلاحون فعليهم المكث مع محاصيلهم. والرعاة لا يملكون سوى حيواناتهم وخيامهم وما يستطيعون حمله، أما الفلاحون فيبنون مستوطنات دائمة-قرى تتحول بعد حين إلى مدن تصبح مراكز للإدارة والتجارة ومهن أخرى كثيرة.

ولا بد أن بعض التوترات التي تكاد تكون محتمة بين الفلاحين والرعاة قد نشبت-توترات لم تكن توجد في مجتمعات الصيد وجمع الثمار اكثر بدائية. إذ استطاعت القرى الزراعية تكديس فائض الطعام، كما تكدست لديها بمضي الوقت تلك الكماليات التي كانت موضع حسد الرعاة المتجولين في أرض الكلأ. وفي الوقت ذاته أصبح الفلاحون أكثر ضعفا وعرضة للغزو لأنهم أصبحوا أكثر «تحضرا» ورخاء نتيجة للحياة المستقرة لجماعات القرى المترابطة. إن حياة الرعاة الفظة في الأرض المنبسطة لم تكن مختلفة تماما عن حياة الصيادين البدائية بما فيها من مشقات. وكان الرعاة يقدرون صفات العدوان والقوة والجلد، وكانت قبائلهم بمثابة فرقة عسكرية دائمة تدين بالولاء لزعمائهم، وعلى أهبة الاستعداد للسير في أي لحظة. والخلاصة أن جماعات الفلاحين كانت فريسة سهلة تملك غنائم تجتذب

القبائل المتنقلة في المراعي.

وتذهب القصة التوراتية إلى أن الفلاحين المزارعين والرعاة المتجولين كانوا أخوة وأعداء في الوقت ذاته. ففي كل خريف حينما يقل عشب المرعى وتكون محاصيل الحقول قد تم حصدها، لابد أن الرعاة كانوا يأتون بأغنامهم لتتغذى على بقايا الزرع. فيتم مقايضة الماشية بثمار الكرمة وأشجار الزيتون وثمار الحقول المزروعة. ويقدم البدو أيضا الأحجار الكريمة والفؤوس وأصداف الزينة التي حصلوا عليها أثناء تجوالهم في مقابل السلع الاستهلاكية والمنتجات المصنعة في المستوطنات المتحضرة.

إن التفاعل بين الفلاحين والرعاة، بين المستوطنين المستقرين والبدو الرحل، وبين القرى والقبائل، بين المزرعة والمرعى، بين حضارات المدن والبرابرة كان، في نهاية الأمر، تفاعلا سليما أحيانا، عنيفا في أغلب الأحيان، وكان القوة المحركة الرئيسية في تاريخ العالم، إلى بضع مئات قليلة من السنين. ولقد بدأت الحرب المنظمة المستمرة نتيجة الصراع بين هاتين الجماعتين. فقد غزا الرعاة الرحل مستوطنات القرى زهاء عشرة آلاف سنة؛ وحاربت جيوش المدينة ضد الغزاة البرابرة نحو خمسة آلاف سنة. ولما كان البدو قد تعلموا امتطاء الجياد بشكل دائم منذ حوالي ثلاثة آلاف سنة، فإن المواجهات التي تمت بين الجماعتين أصبحت وحشية وكثيرة. وإذا استبعدنا المَاضي القريب، أي القرون القليلة الماضية حين تم استيعاب آخر القبائل البدوية داخل إطار قوانين المدن والأقطار وأعرافها، فإن تاريخ الحرب كان تاريخ الصراع بين المستوطنين المستقرين وسكان مناطقَ الحدود.

ويمكن فهم كثير من نواحي القديم في إطار ذلك الصراع. فحضارات المدن القديمة في بلاد ما بين النهرين ومصر والهند، التي ظهرت تدريجيا بعد عام 3000 ق. م.، تم اكتساحها كلها بعد عام 1700 ق. م. على يد البرابرة من ركاب العربات الحربية (الذين جمعوا بين اختراع المدينة، العربات ذات العجلات من جهة، وبين تجربتهم في استئناس الجياد، من جهة أخرى). وكان أحفاد هؤلاء الغزاة قد أسسوا إمبراطوريات جديدة في مصر وبلاد ما بين النهرين والصين (بعد عام 1200 ق. م). عندما ظهرت موجة جديدة من القبائل المتجولة التي أثبتت أسلحتها الحديدية وتشكيلات مشاتها أنها أكثر بأسا من الأرستقراطية الحاكمة وعرباتها الحربية القليلة. وهذه القبائل

(مثل الدوريين في اليونان واليهود) استقرت ومارست الزراعة وعاشت في المدينة، ولكنها اكتسحت هي الأخرى على يد بدو غزاة جدد (بعد عام 900 ق. م.). وكان هؤلاء الغزاة الجدد مهرة في امتطاء صهوة الجياد، الأمر الذي جعل خيالتهم أقوى من فرق المشاة القديمة.

وقامت موجات متتالية من البدو، تدفعها الخيالة المزودون بالسهم والقوس، بشن غارات على إمبراطوريات المدن من عام 900 ق. م.، كما قامت أحيانا بتدميرها وغزوها. وقد استمر ذلك حتى الغزو المغولي الضخم في القرن الثالث عشر الميلادي. وقد جاء معظم البدو من المراعي الواسعة لأراضي الاستبس في اورآسيا الممتدة من أوربا إلى الصين. وهذه الجيوش المتطية صهوة الجياد لم تكن حقا سوى رجال القبائل، أو اتحاد القبائل، الذين يتحركون كعادتهم، بدون الزوجات أو الأطفال، ولكنهم في فترات الزيادة السكانية أو الضغط السكاني من القبائل الأخرى يضطرون إلى اغتصاب أراض جديدة للرعي.

واضطرت هذه الحضارات القديمة إلى إرغام مشاتها الذين يتبعون أسلوب العصر الحديدي على التكيف مع حرب الخيالة الجديدة، أو إلى استئجار البدو مرتزقة لحماية جوانب جيوشهم، أو إلى الاستسلام للهزيمة. وقد دفعت الإمبراطورية الآشورية ثمنا باهظا لفهم الوضع الجديد، إذ اكتسحها البدو عام 612 ق. م. واستأجرت الإمبراطورية الفارسية في إيران البدو مرتزقة وكان حكام المملكة الآسيوية (شين) من القلة الذين تمكنوا من تبني أسلوب حرب الخيالة من تلقاء أنفسهم، ولذا لم يتمكنوا فقط من صد الغزو القادم من وسط آسيا، بل استطاعوا اكتساح الدول الآسيوية المنافسة، وأطلقوا اسم (شين) على صين موحدة عام 221 ق. م. غير أن غزوات البدو للصين التي تمت بعد ذلك، أثبتت أنها أكثر نجاحا. ومع القرن الرابع الميلادي تمت الإطاحة بأسرة هان القديمة التي حكمت 600 عام، وأصبحت الصين سلسلة من الدول القبلية مرة أخرى.

ولقيت الإمبراطورية الرومانية الغربية المصير نفسه الذي لقيته الصين في عهد أسرة هان. فقد تمكن الرومان من إنشاء إمبراطورية في حوض البحر الأبيض المتوسط لمدة 600 عام. وفي ذات الوقت نجحوا في صد السيثين واتحادات القبائل الأخرى. ومع هذا أرغم الرومان بالتدريج على

استخدام البدو جنودا مرتزقة. لكن ضباط المشاة الرومان-على عكس الصينيين-رفضوا أن يتعلموا تقنيات الفروسية أو القوس والسهم. وما وافى القرن الخامس الميلادي حتى كانت الهجرات القبلية قد اجتاحت الإمبراطورية الرومانية الغربية. أما الرومان الشرقيون-الذين مزجوا بين الثقافتين اللاتينية واليونانية في القسطنطينية (التي أسسها الإمبراطور قسطنطين مستقلة عن روما التي أنهكتها الحروب في أوائل القرن الرابع الميلادي) فقد استطاعوا البقاء لمدة ألف سنة أخرى. ونجحت الإمبراطورية البيزنطية الشرقية في البقاء طوال هذه المدة لأنها أساسا تبنت أسلوباً جديدا في نزال الفرسان-كانت إيران قد توصلت إليه-لمواجهة التهديد الذي كان يأتي من أقاليم الأستبس. وفي نهاية الأمر قدر لهذا الأسلوب الجديد في الفروسية-الذي نعرفه باسم الفارس المدرع-أن يؤدي إلى إنقاذ القبائل نفسها التي اجتاحت الإمبراطورية الرومانية الغربية حينما تهددتها هي نفسها غزوات البدو الجديدة فيَ القرن التاسع الميلادي.

والمثل الحي على إمكانيات حرب البدو الرحل هو أيضا آخر هذه الحروب-تلك الحرب التي أدت إلى توسيع رقعة إمبراطورية المغول تحت قيادة جنكيز خان في القرن الثالث عشر. فبعد عام1500 حول استخدام البارود وتكنولوجيا الأسلحة النارية المعقدة ميزان القوى لصالح الحضارات المركبة التي تستند إلى المدن إلى حد أكبر. وقد أخذت هذه الحضارات، بعد عام1500، بزمام المبادرة في الهجوم على القبائل الرحل. فقام الأوربيون بإدخال «الحضارة» في الأركان الرعوية من قارتهم، كما أدخلوها على البدو الرحل «الهنود» في الامريكتين؛ في حين قامت الدولة الروسية الجديدة بغزو حدودها الشرقية، وادخلت الإنجيل والقانون إلى صميم الاستبس الأوراس.

لن نكون مبالغين-إذن-إذا قلنا إن الأسباب المؤدية إلى الحرب عبر معظم التاريخ الإنساني (على الأقل في الخمسة والأربعين قرنا الأولى من الخمسة آلاف سنة الأخيرة) هي الاختلاف بين أسلوبين في الحياة: حياة الاستقرار وحياة الترحال. فمظاهر الترف في المدينة والأرض المتاحة كانت تغري القواد الحربيين الرحل وسكان المجتمع الرعوي وتغذي طموحاتها وتجتذبهم إليها جذبا لا سبيل إلى مقاومته. وهناك بعض الأمل في أن يكون هذا السبب الرئيسي للحرب قد تلاشى الآن. فلم يعد هناك برابرة على الأبواب.

وحتى صراعات الحدود الأمريكية بين الفلاحين ورعاة القطعان من الماشية، أو بينهما وبين القبائل الأصلية، قد انتهت منذ مائة سنة.

لكن لا الحرب ولا العنف انتهيا من حياتنا. ولعل النظارة المتفحصة للإِمبراطورية الرومانية تساعدنا على بيان السبب.

الحقبة الرومانية لأطول حرب: بعض التساؤلات

في عام 391 ق. م. ألحقت جماعة من البدو الرحل تسمى الغاليين(*) بقيادة زعيمهم برينوس (*1)، الهزيمة بجيش صغير من الأشراف، أعضاء الأرستقراطية الرومانية، وشرعت في حرق مدينة روما. وبعد 800 عام)أي في عام 410، إن شئنا الدقة(قامت قبيلة مماثلة من القوط(*2) تحت قيادة ألاريك(*3) بتدمير مدينة روما مرة أخرى. وهذه التواريخ علامات مناسبة لبداية التاريخ الروماني ونهايته. وتكمن عظمة روما في إنجازاتها خلال ثمانمائة السنة هذه: إذ أصبحت المدينة إمبراطورية قامت بنشر قوانينها وثقافتها وبسطت «سلامها» من شمال أفريقيا إلى إنجلترا؛ كانت عاصمة هذه الإمبراطورية آمنة؛ في الوقت نفسه لم تتغير حياة البدو الرحل الوحشية إلا قليلاً. وتكمن المأساة في أن روما بعد 800 عام من الإنجازات كانت عرضة للانكسار كما كانت من قبل، بل لقد ازدادت ضعفا في واقع الأمر. ففي حين أدت هزيمة عام 391 ق. م. إلى بعث الحياة في أوصال الإمبراطورية وإلى تنمية هائلة، أعقب هزيمة عام 410 تخريب Vandlization المدَينة مرة أخرى عام 455 على يد قبيلة أخرى (وهي قبيلة الواندال Vandals) واغتيال الإمبراطور وابنه عام 476، وتحويل المدينة الإمبراطورية نهائيا إلى مرعى لأغنَام أية قبيلة غازية. ولم تقم لروما بعد هذه الغَزوة قائمة.

ولكن، لِمَ نجحت روما في طرد البرابرة بعد هزيمة 391 ق. م.؟ وما سر عجزها الشديد عن أن تقوم من كبوتها بعد 800 عام من الغزو ونشر الحضارة؟ لم أخفقت الجيوش الإِمبراطورية في القرن الخامس الميلادي في توفير الأمان الذي حققه سكان مدينة صغيرة منذ 800 عام لأنفسهم؟ إن البرابرة أنفسهم يقدمون جزءا من الإِجابة عن هذا السؤال. فمن المحتمل أن غزوات القرن الخامس الميلادي كانت أكثر ضراوة من غزوات القرن الرابع قبل الميلاد. لكن هذا من قبل التكهن وحسب، فنحن لا نعرف سوى

القليل عن القبائل البدوية الأولى، لأنهم لم يتركوا وراءهم أية سجلات لجهلهم بالكتابة. ولذا فمعظم نشاطهم لا يزال سرا مغلقا بالنسبة لنا.

وقد يبدو من الأجدى أن ننظر إلى ما قد تغير في الجانب الروماني من المعادلة. فالبرابرة كانوا دائما على الحدود. وقد تصدت الجيوش الرومانية دائما لهذا التهديد، وكلل هذا التصدي بالنجاح طوال 800 عام. لكن الإخفاق لحق به بعد ذلك، فماذا حدث في روما وأدى إلى هذا الإِخفاق؟

الأشراف الرومان: الدستور الجمهوري والجيش

أولا، ماذا حدث بعد هزيمة عام 391 ق. م؟ أدى الغزو الذي قام به الغاليون إلى اقتناع من نجا من الرومان بضرورة إحداث تغيرات جوهرية في تنظيمهم العسكري. فجيش الأشراف الأرستقراطي لم يكن كفئا للقبائل البربرية، حيث كل الناس محاربون. وكان الرد المناسب الوحيد على للقبائل المحاربة هو إنشاء جيش المواطنين القومي الذي يضم عامة الناس الذين استبعدوا من قبل من السلك العسكري لأنهم لم يكونوا مواطنين بالمعنى الكامل للكلمة. وليس المتوقع لهم أن يبذلوا حياتهم في سبيل المدينة وهم مجردون من الحقوق السياسية. غير أن هؤلاء العامة قد استبعدوا من المواطنة الكاملة لأنهم لا يملكون إلا القليل من الأرض أو لا شئ منها على الإِطلاق. ولم يكن الأشراف الرومان على استعداد لأن يعهدوا إلى هؤلاء الذين ليست لهم مصلحة اقتصادية باتخاذ قرارات سياسية، كما كان الحال في المدن-الدول القديمة الأخرى.

ولقد كان نشوب أزمة-وأزمة عسكرية على وجه التحديد-هي الشيء الوحيد الذي في مقدوره أن يرغم الأشراف الرومان على السماح للعامة بالانخراط في الجيش.

وكان من الضروري أن يمنح هؤلاء الجنود الجدد بعض القوة السياسية والاقتصادية أيضا لضمان ولاء الجيش. ولقد كانت هزيمة روما الكاملة هي تلك الأزمة. فجيوش البرابرة، التي تطبق مبادئ المساواة، أرغمت الرومان على إدخال الديمقراطية على جيوشهم، وإنشاء جيش أكثر ديمقراطية-أي إدارة المجتمع ذاته على أساس ديمقراطي كذلك.

كانت التغييرات تدريجية، ولم تكن كاملة بأي حال من الأحوال. فأصبح

العامة مواطنين كاملين، وكان على كل ملاك الأرض (من الأشراف أو العامة) بين السابعة عشرة والخامسة والستين تلبية الاستدعاء للخدمة العسكرية (ويلاحظ أن لفظ الاستدعاء Classis هو الكلمة اللاتينية التي اشتقت منها الكلمة الإنجليزية Class أي طبقة) وحتى المعدمون (ويسمون البروليتاريا) كان مطلوبا منهم أن يعززوا الجيش، وبذلت محاولة لتوزيع الأراضي التي يتم غزوها على هؤلاء المعدمين الذين لا يملكون أرضا وعلى عامة الناس من الفقراء.

وبمقتضى الدستور الجديد كان من حق الجمعية الشعبية إجازة القوانين باتخاذ القرارات الخاصة بالحرب والسلم وانتخاب القناصل (وهم الموظفون التنفيذيون الذين يعادلون على وجه التقريب رؤساء الجمهورية أو رؤساء الوزراء فيما بعد). وأصبح من الممكن حتى لعامة الشعب أن يصبحوا قناصل. وعلاوة على هذا حصل موظفو المجلس الشعبي القديم، المسمون بالتربيون Tribuneo، على حق الاعتراض (الفيتو) على بعض قرارات المجلس الشعبي بأسره أو قرارات قناصله.

وبالرغم من الإبقاء على الطبقات، ووجود بروليتاريا معدمة، فإن الدستور الذي ظهر بعد عام 390 ق. م. كان يعني مجتمعا أكثر مساواة، له جيش أكثر تمثيلا مما كان الأمر عليه من قبل عبر مئات السنين التي حكم الأشراف أثناءها روما. ويقول أحد المؤرخين: «من المؤكد أن التنظيم الجديد للمواطنين قد بث قوة جديدة في الجماعة، وعاد الإحساس بالمصلحة المشتركة إلى قلب كل مواطن: إذ شعر بنفسه مسئولا عن الدولة ورخائها».

لقد أصبح الجيش هو الناس أساسا. وبما أن استدعاء الجميع للخدمة العسكرية كان يتم عند إعلان الحرب، وكانوا جميعا يشتركون في قرار الذهاب إلى الحرب، فقد خلقوا بذلك إمكانية مجتمع مسالم. لقد أصبحوا قادرين على الدفاع عن أنفسهم في حالة الطوارئ حتى آخر رجل. ولكن أمة المحاربين، شأنها شأن البرابرة (الذين اقتبس الرومان ذلك الحل منهم، قد تعتاد نظام الحرب أكثر من اعتيادها فراغ السلم. وحينما أصبحت الدولة هي الجيش، كان من الممكن أن تصبح الأمة مكونة من المواطنين الذين يعملون جنودا في حالة الطوارئ، أو أمة الجنود الذين يلعبون دور المواطن بعض الوقت. وكان الرومان، شأنهم شأن البرابرة، يسلكون في

الغالب سلوك أمة من الجنود.

الحفاظ على التفاوت وعلى الأرض الأجنبية

ثمة أسباب عدة أدت إلى احتلال الجيش مكان الصدارة في الدولة فليس من المحتمل أن الناس بكل بساطة كانوا يفضلون الحرب على السلام، ولكن عدم استعداد الأشراف لتوزيع أرضهم على العامة، جعل الغزو العسكري أيسر السبل وأقلها إيلاما لزيادة قاعدة الجيش بين المواطنين. ولعل الفقراء أدركوا أن تحسن حالهم يتوقف على غنائم الحرب. فكان الجيش الديموقراطي جيشا إمبرياليا بالضرورة. وقد طرحت المساواة الاقتصادية الحقيقية بين المواطنين نفسها بديلا حتميا إبان الأيام الحالكة بعد غزوة الغاليين، لكن لا بد أن طبقة الأشراف سرعان ما أدركت إمكانية قيام دولة إمبريالية عسكرية كبديل.

زيادة على ذلك، ظلت طبقة الأشراف-على الرغم من التغييرات الدستورية-مهيمنة على الحكومة إلى حد كبير. فمع أن المجلس الشعبي كان مفتوحا للعامة، فإن كفة الأشراف كانت أرجح، ويرجع هذا إلى عملية الاقتراع المعقدة،حيث كان التصويت يتم من خلال الجماعات لا من خلال الأفراد. وكان الأثرياء يؤلفون غالبية هذه الجماعات التي كانت تدعى مجموعات المائة، والتي كان لكل منها صوت. وحتى هذه الطريقة ذاتها كانت عادة غير ضرورية، إذ كان العامة يدلون بأصواتهم دائما لصالح الأشراف، لأنهم كانوا ينتخبون قناصلهم من بين أعضاء تلك الطبقة. ولعل هذا راجع إلى أنهم تعودوا الخضوع للسلطة، أو لأنهم شعروا بقدر أكبر من الأمن مع «ذوي الأسماء اللامعة»، أو لعلهم تعلموا «تسلسل القيادة» أثناء تدريبهم العسكري. وكان هذا أمراً له أهمية خاصة، لأن القناصل ازدادوا أهمية (ويمكن القول على سبيل التهكم، إنهم ازدادوا أهمية لأنه لم ينتخب لهذا المنصب سوى الأشراف). وكان القناصل يشغلون المنصب لمدة عام واحد، ولكن أصبح من الشائع أن ينضموا إلى جماعة من القناصل مهمتها تقديم الاستشارة للقناصل التالين.

وتسمى هذه الجماعة مجلس الشيوخ. ولهذا المجلس بوصفه لجنة مكونة من الأسر النبيلة تاريخ طويل، فقد سبق له تقديم المشورة للملوك القدماء،

كما قدمها لقناصل الجمهورية الحديثة. وكان المفروض في الإِصلاحات التي تمت بعد عام 390 ق. م. أن ترغم مجلس الشيوخ على أن يشرك المجلس الشعبي في سلطاته. ولكن من الناحية الفعلية ازداد نفوذ المجلس رسوخا بوصفه حكومة الدولة الرومانية. وتغير دوره من مجرد كيان استشاري تقليدي غير رسمي إلى الكيان التشريعي الرسمي لروما. أما المجلس الشعبي فلم يكن يصوت إلا على مشاريع القرارات التي تقدم بها القناصل، ولم يكن القناصل يقدمون سوى تلك المشاريع التي سبق أن وافق عليها مجلس الشيوخ.

والخلاصة أن الاستجابة الرومانية لغزو عام 391 ق. م. التي انعكست على التطورات الدستورية في القرن الرابع قبل الميلاد-كانت استجابة مختلطة. فقد بذلت محاولة لجعل نظام ملكية الأرض والسياسة أكثر ديموقراطية، وازداد هذا الاتجاه في الجيش. ولكن التغيرات مع هذا لم تشكل ثورة. فقد حاول الأشراف أن يضموا عددا كافيا من السكان في إطار المواطنة حتى يصبح الجيش شعبيا بدرجة تمكنه من الدفاع عن روما وزيادة رقعتها. غير أن طبقة الأشراف احتفظت بسلطتها. وكان التوسع الروماني خلال القرون التالية هو التعبير عن ذلك الوضع. ومع هذا كان ثمة تفاهم ضمني على أن العامة يمكنهم أن يقوموا بإضراب ضد الخدمة العسكرية إذا لم يرضوا عن الدور الذي يلعبونه في السياسة. وقد وقع مثل هذا الإضراب حقيقة عام 287 ق. م.، وحصل العامة آنذاك على تنازل مهم: الموافقة على السماح للمجلس الشعبي، الذي كان يسيطر عليه الأشراف بمواصلة اتخاذ القرارات بشأن مسائل الحرب والسلام، في مقابل أن تحصل المجالس التي تسيطر عليها العامة سيطرة كاملة على سلطة إصدار القوانين التي لها قوة قوانين المجلس الشعبي نفسها.

سلام روماني لكل إيطاليا

غزا الرومان معظم إيطاليا في الفترة الواقعة بين هزيمتهم على أيدي الغاليين في بداية القرن الرابع قبل الميلاد ومنتصف القرن الثالث قبل الميلاد. وبالرغم من أن غزواتهم لم تكن دفاعية بالقدر الذي كانوا يؤكدونه)فأية غزوات هي حقا دفاعية؟(فغالبا ما كان ينظر إليهم بوصفهم

حماة نظام المدينة وحياتها. وكانوا عادة يدافعون عن المدن الأكثر استقرارا ضد القبائل الأكثر بداوة وشراسة. ولقد قدر لروما أن تكون هي المدينة التي تقوم بتنظيم المدن الإيطالية الأخرى وسكانها، ويعود هذا إلى وضعها المركزي إلى حد ما، ولكنهَ يعود أيضا إلى تفوقها العسكري.

وقد قبل الجنود الرومان الخضوع لتدريب عسكري أكثر صرامة ولنظام أكثر قسوة من تدريب جيرانهم ونظامهم. فكانت سلطة القائد، الإمبريوم Imperium، سلطة مطلقة أثناء الحملات العسكرية. وكان الجنوَد الذين يفرون أو ينامون أثناء نوبة الحراسة يقدمون للمحاكمة وينفذ فيهم حكم الإِعدام. وإذا ما اتهمت وحدة بكاملها بالإخلال بالنظام على نحو خطير كان ينفذ أحيانا عقاب التعشير Decimation أي قتَل واحد من كل عشرة رجال. فلم تكن الحرب للرومان رياضة، كما كان الحال بالنسبة للجيوش الأرستقراطية في المدن الأخرى، وإنما كانت عملا يستنفد موارد المجتمع بأسرها.

وقبل أن يغزو الرومان كل إيطاليا بفترة طويلة أمّنوا الدفاع عن مدينتهم بشكل كاف. بعد عام 87 2 ق. م. (أي بعد أن انتهى إضراب العامة الذي أعطى الأشراف السلطة الحقيقية في أمور الحرب والسلام مقابل إشراك العامة في السلطة التشريعية في الأمور الأخرى(أصبحت الحروب توجه على نحو متزايد ضد الإِمبراطوريات الأخرى أكثر مما كانت توجّه ضد قبائل البدو. وقد انتهت روما من غزو إيطاليا من 281 ق. م. إلى 272 ق. م. مع الانتصار على حلفاء الإمبراطورية الهيلينية في جنوب إيطاليا. ولكن فتح نابولي وتارنتوم في جنوب إيطاليا وضع الرومان أمام القرطاجنيين في شمال أفريقيا، فروما ورثت خلافات المدن التي فتحتها كما ورثت صراع جنوب إيطاليا بأكمله مع القرطاجنيين. وحينما كانت الحدود الرومانية على بعد عدة أميال من المدينة، كان من الضروري الدفاع عن المدينة ضد السلت والغاليين وقبائل وسط إيطاليا الأخرى فقط، ولكن حينما أصبحت الحدود الرومانية هي الألب والبحر الأبيض المتوسط، اصبح من الضروري أن تدافع عن نفسها ضد اليونان وقرطاجنة وقبائل شمال أوربا.

الحدود الجديدة تخلق أعداء جددا: قرطاجنة واليونان

كانت روما من عام 262 ق. م. إلى عام 146 ق. م. منهمكة في حروب

مستمرة مع القرطاجنيين والإمبراطورية اليونانية. وكان المؤرخون الرومانيون المتأخر ون مشغوفين بتصويرَ أوائل هذه الحروب خارج إيطاليا على أنها عبء ثقيل تحتمه المسؤولية الرومانية وعلى أنها حروب دفاعية أساسا. بل لقد رأى المؤرخ بوليبيوس التاريخ الروماني كله على أنه توسع محتم للإمبراطورية الرومانية التي نشأت بمشيئة الله (وهي تشبه نمطا آخر من الحتمية اَلإلهية، أي فكرة «القدر المؤكد»، التي كان الأمريكيون يهيبون بها تسويغا لتوسعَاتهم). غير أن بوليبيوس[*4] (والرومان الآخرين) كانوا يرغبون في أمرين متناقضين. لقد أرادوا الاعتقاد بأن توسعهم كان أمرا محتما مما يعني أن الرومان لم يرتكبوا جرما، ولكنهم أرادوا الاعتقاد أيضا أن أسلافهم الرومان لم يكونوا مجرد أدوات سلبية في يد القدر. ولذا قالوا إن كل خطوة من خطوات التوسع هي ثمرة «قرارات صعبة»اتخذوها، ولكنها خطوات أملاها القدر في الوقت ذاته. وبينوا أن كل توسع حمل روما على الاتصال بأعداء جدد، وافترضوا كذلك أن هؤلاء الأعداء الجدد كانوا راغبين في قهر روما (أو إقليم روماني ما) وقادرين على ذلك. وكان من الضروري-بالتالي-أن تسدد روما الضربة الأولى لأسباب دفاعية، أو أينما حانت الفرصة المواتية. ولذا فلا تثريب على هذه «الحروب الدفاعية»؛ لأن كل ما تفعله هو توظيف «ما هو حتمي» لصالح روما الذي هو أيضا صالح الحضارة (كما كان كل مواطن روماني يعرق).

وبدأت أول حرب مع قرطاجنة (وتسمى بالحرب القرطاجنية الأولى) عام 264 ق. م. لأن روما كانت قد فتحت إيطاليا بأسرها مؤخرا. وكانت في وضع يجعلها تهتم بقرطاجنة في شمال أفريقيا وبأسبانيا وبجانب من صقلية. وكان الرومان، بحسب ما ذهب إليه المؤرخ بوليبيوس، يخشون أن يقوم القرطاجنيون بتطويق روما عن طريق تهديدهم صقلية و «كل سواحل إيطاليا». ولم يلاحظ سوى قلة من الرومان أن قرطاجنة كانت عاجزة عن قهر صقلية بعد مائتي عام من الحرب. ولذا فإِن احتمال قيام قرطاجنة بغزو كل إيطاليا كان ضعيفا. وربما ارتأت قلة أخرى اتخاذ استعدادات دفاعية ضد هجوم قرطاجني محتمل من صقلية. غير أن السياسة التي انتصرت آنذاك هي غزو الجزيرة المسلح.

دامت الحرب من أجل صقلية 23 عاما، من عام 262 ق. م. إلى241 ق.

م.. فشيد الرومان أول أسطول كبير لهم وغزوا عددا من المدن القرطاجنية في صقلية، وأسكرهم الفوز فعقدوا عزمهم على إنهاء الحرب بضربة قاصمة. فقرروا غزو قرطاجنة نفسها. وزاد النجاح في صقلية من طموح الرومان ووسع من آفاقهم وشجعهم على شن «حرب وقائية». ولكن كما أن النجاح يغذي المزيد من الحروب، كذلك تفعل الهزيمة؛ فلم يتمكن الرومان من الاستيلاء على قرطاجنة، ومن ثم ظلوا يحاولون. وفي الوقت نفسه أدرك القرطاجنيون أن روما هي عدوهم اللدود. فإذا لم يكن القرطاجنيون قد أعاروا مسألة غزو روما اهتماما كبيرا من قبل، فقد أَصبح عليهم الآن أن يعبئوا قواتهم لشن مثل هذه الحرب الوقائية. فاستمرت الاستعدادات للحرب بعد معاهدة السلام المؤقتة التي أبرمت عام 241 ق. م. وأعطت صقلية لروما. وعمل القائد القرطاجني هاميلكار على إحكام قبضة مدينته على أسبانيا، وتمكن ابنه هانيبال(*6)، بحلول عام 218 ق. م. من أن يقود حملة على إيطاليا. وقد ثبت أن ذلك الغزو الذي استمر حتى عام 201 ق. م. لم يكن حاسما، شأنه شأن الغزو الروماني لقرطاجنة. فقد كان من الممكن إلحاق الدمار بالريف، ولكن كان من المستحيل الاستيلاء على العاصمة.وقد أخفق هانيبال في واقع الأمر لأن الجيوش الرومانية أخذت تناوشه دون أن تواجهه، وأخيرا نال الإعياء من القوات القرطاجنية والقبائل المتحالفة معها.

ونجم عن الحربين الطويلتين مع قرطاجنة (من 264 ق. م. إلى 201 ق. م.) أن جيش المواطنين الروماني أصبح جهازا محترفا حسن التدريب، وأصبحت روما تشكل تهديدا للإمبراطوريات الأخرى، وارتفع شأو مجلس الشيوخ الروماني، ونال الإعياء مَن الشعب. والنتائج الثلاث الأولى هي النتائج المهمة.

وفي عام 200 ق. م. وجد مجلس الشيوخ-الذي كان يحكم بشكل دكتاتوري كامل تقريبا خلال الحرب ضد هانيبال-فرصه لإلحاق الهزيمة بإمبراطورية مقدونيا اليونانية. وبدا الوقت ملائما لانشغالَ حلفاء ملك مقدونيا، ولأن آلة الحرب الرومانية كانت على أهبة الاستعداد. ولم يعبأ مجلس الشيوخ بأن الأعضاء المسمين «بالمائة» في المجلس الشعبي قد رفضوا بالإجماع تقريبا إعلان الحرب. وقد اتهم محامي (تربيون) الشعب العام ك. بايبيوس(*7) أعضاء مجلس الشيوخ «بإثارة الحرب تلو الأخرى لمنع الشعب

من جني ثمار السلام». غير أن مجلس الَشيوخ أصر على موقفه، ووضع المسألة مرة أخرى في جدول الأعمال في النهاية فاز في الاقتراح.

ولئن عدت الحروب السابقة حروبا «دفاعية» بمعنى ما، فإن حروب القرن الثاني كانت حروبا إمبريالية سافرة. فلم تكن مقدونيا تشكلَ أي تهديد لروما (عام 200 ق. م. و. 146 ق. م.). صحيح أن البعض تحدث قبل إعلان الحرب عام 200 ق. م.، عن الدفاع عن حريات المدن-الدول اليونانية الصغيرة ضد مقدونيا؛ ولكن حتى هذا كان مجرد تنبؤ بإمكانية قد تتحقق في المستقبل أكثر من كونه تهديدا مباشرا. كل ما في الأمر أن روما أصبحت بكل بساطة على علاقة وثيقة بالشئون اليونانية، وأرادت أن تمنع ظهور أية سلطة قوية على جناحها الشرقي. وهكذا مهدت حروب القرن السابق الساحة لمزيد من التدخل من جانب الرومان. فبين الحربين الأولى والثانية مع القرطاجنيين اندفعت الجيوش الرومانية شرقا واشتركت في حربين مع الليريا الأمر الذي أدى إلى وصول القوة الرومانية إلى مشارف مقدونيا. وكانت الغزوة تفضي إلى الأخرى، وكانت تسمى أحيانا غزوة دفاعية. ولكن بعد فترة لم يعد التبرير مهما.

وبعد أن غزت روما مقدونيا ازداد تدخل روما في السياسة اليونانية عمقا. وتمكن الرومان، طوال معظم النصف الأول من القرن الثاني قبل الميلاد، من مؤازرة الطبقة العليا المقدونية ضد ثورات الطبقة الدنيا التي كانت ديمقراطية ومعادية للرومان في الوقت ذاته. وأخيرا أدت الثورة التي قامت بها «قوى التحرر» في مقدونيا والتي ألحق الرومان بها الهزيمة الساحقة عام 146 ق. م. إلى أن تحكم روما المستعمرة عن طريق حكامها وجيشها النظامي. وطبق القانون العسكري في اليونان بأسرها، ودمرت مدينة كورنثة التجارية الغنية، وأصبحت أراضيها ملكا للشعب الروماني.

كذلك دمرت مدينة قرطاجنة القديمة عام 146 ق. م. برغم أنها لم تقم بأي عمل استفزازي.ويمكن أن نوضح الأمر بشكل مختلف، فنقول إن مزارع النبيذ والزيتون والتين الغنية في قرطاجنة، في أحسن تقدير، كانت تشكل إمكانية تهديد اقتصادي للملاك الرومان الذين كانوا قد اخذوا في تطوير مزارع مماثلة في إيطاليا. ولقد وجد المؤرخون الرومان تفسيرا شافيا لتدمير قرطاجنة في قصة يروونها عن كاتو[*8]، زعيم الحزب القومي الذي يمثل

الملاك، وكان قافلا من رحلة إلى قرطاجنة. فقد لوح كاتو بحزمة تين في مجلس الشيوخ الروماني، وعدد التحسينات التي أدخلت على الزراعة القرطاجنية منذ الهزيمة التي ألحقها بهم الرومان عام 201 ق. م. وأعلن أنه لابد من إجهاض محاولة بعث هذه الدولة المزدهرة.

كانت طبقة الملاك هي التي تسيطر على مجلس الشيوخ، وكانت مكانة مجلس الشيوخ لا تضاهى، فاقترعوا وأصدروا الحكم بإعدام قرطاجنة، وأرسلوا سكبيو أميليانوس[*9]، القائد الذي كان قد انتهى لتوه من تدمير نومانتيا كي ينفذ الحكم. وتم تدمير قرطاجنة، وذبح معظم السكان، وأصبحت قرطاجنة إقليما أفريقيا تابعا لروما وأجرت الأراضي للملاك الأغنياء الرومان.

ثمار الإمبراطورية في الداخل

اتسعت روما، فيما لا يزيد عن نصف قرن إلا قليلا، بحيث تحولت من تحالف للمدن الإيطالية إلى إمبراطورية تطل على البحر الأبيض المتوسط. وشملت أقاليمها شَمال أفريقيا والمستعمرات القرطاجنية السابقة في أسبانيا وجميع الدول-المدن والممالك اليونانية السابقة، ثم، (بعد عام 133) إمبراطورية برجاموم[*10] الأسيوية (تركيا اليوم). وتحولت حمى الإمبراطورية إلى وباء، وتدفقت على روما ثروات الإمبراطوريات السابقة. وكانت هذه الكنوز التي تراكمت عبر القرون، وهذه الأراضي المتسعة المتاحة للزراعة الرومانية، والفرص الاستثمارية المتاحة للأعمال التجارية الرومانية، والرشوة التي تقاضاها الحكام الرومان، والغنائم التي استولت عليها القوات الرومانية- كل هذا كان كافيا لأن يشغل الشعب الروماني لمدة مائتي عام أخرى. ولذا دفع من أجل المزيد من الحروب الرومانية والمزيد من الأقاليم، ومول حضارة مادية متطورة في روما. غير أن مثل هذه اللصوصية الكاملة تتسم عادة بقصر النظر، فتدهورت العلاقات مع الأقاليم المستنزفة، وتعلم الرومان أن يعتمدوا على الأسلاب أكثر من اعتمادهم على إنتاجهم. وأصبحت الحرب هي القوى المتحكمة في السياسة الرومانية، وأصبح الجيش محركها. ولعل من الأمور التي لها أعمق دلالة أن الشعب الروماني، اضطر إلى مقايضة المشاركة السياسية بأشياء صغيرة تافهة: ففقد العامة مزارعهم وقادتهم

وسلطانهم السياسي وجيشهم الوطني، واهتمامهم.

وقد يبدو أن هناك شيئا من التناقض، على الأقل، في تحديد تاريخ تدهور الإمبراطورية الرومانية ابتداء من نصف القرن الذي تم فيه التوسع (من 201 قَ. م. إلى 146 ق. م.) نظرا لأن الإمبراطورية لم تحل محل الجمهورية لمدة قرن ونصف قرن آخر، ولأن الإمبراطورية ظلت قائمة لمدة أربعة قرون بعد هذا. ولكن في هذه الفترة القصَيرة بدأت الأحداث التي حتمت أن يعتلي إمبراطور العرش، والتي أدت إلى عدم استقرار الإمبراطورية بشكل أساسي. ولكن الإمبراطورية مع هذا أنشئت في هذه الفترة، ولم تتوسع بعد ذلك إلا في الأراضي البربرية في شمال أوربا-وكانت هذه العملية باهظة التكاليف. وقد تسببت الإمبراطورية نفسها في سقوط روما. وكان من بين آثارها المباشرة نشوب حرب فيَ الداخل في مائة السنة التالية، فالحروب الطبقية والحروب الأهلية والحروب بين الرومان والإيطاليين كانت من ثمار الإمبراطورية. وقد أمكن السيطرة على العنف (واستعادة شئ من السلام) بإِضَافة أباطرة حقيقيين، لكن المشكلات الجذرية لم تحل على الإطلاق ولكن، بدلا من أن نسهب في وصف الآلام المبرحة، فلنكتف، بالنظَر فيما ألحقته الإِمبراطورية بالجمهورية الرومانية.

لقد ألمعت من قبل إلى بعض المفاتيح التي توضح الأمور: غياب أي تظاهر بأن الحروب «دفاعية» بعد عام 200 ق. م.، وزيادة نفوذ ملاك الأراضي ومجلس الشيوخ، وكاتوا الذي لوح بحزمة التين، كما أن هناك مفاتيح أخرى تدل على ما كان يحدث في روما. فبين عام 230 ق. م. و 130 ق. م. زاد تعداد السكان من المواطنين الذكور البالغين من 270الف نسمة إلى 317 ألف نسمة فقط-وهي زيادة طفيفة بالنسبة إلى اتساع الأراضي الرومانية (قارن ذلك بزيادة السكان الأمريكيين في قرن من التوسع المماثل. بل الأفضل أن تتخيل الفرق الصغيرة التابعة لجيش مثل «جيش الشعب السويسري» وقد استولت على كل أوربا واحتلت كل مدينة من لندن إلى روما. ثم فلنتخيل أنها أخذت بعد ذلك تبحث عن قوات لترسلها إلى سويسرا)،. إن زيادة الشعب الروماني لم تكن بأية حال بالمعدل الضروري اللازم للحفاظ على جيش المواطنين أو حتى على واجهته، فلم يكن هناك بكل بساطة ما يكفي من الرومانيين لإِرسالهم للغزوات.

وزاد الأمر سوءا أن أعضاء مجلس الشيوخ الأغنياء لم يكونوا على استعداد لفتح أبواب الجيش الروماني والسماح بممارسة السياسة للحلفاء المخلصين حتى من كانوا يقيمون منهم في إيطاليا من مواطني المدن أو القبائل غير الرومانية.

وكان من المتوقع من هؤلاء الحلفاء الإيطاليين، كشأنهم في الماضي، أن يقاتلوا إذا استدعتهم الحكومة الرومانية. ولكن بما أنهم لم يكن لهم أي سلطة في إعلان الحرب أو السلم فانهم لم يهتموا بالحملات العسكرية إلا قليلا. وهكذا لم تكن الجيوش الإيطالية أكثر رومانية من جيوش الممالك اليونانية التي ساعدت الفرق الرومانية في حملاتها الآسيوية.

ولم يقتصر الأمر على أن تزايد المواطنة الرومانية-وهي أساس جيش المواطنين-كان أبطأ من أن يسمح بحكم إمبراطورية بأسرها، بل إن طابع المواطنة ذاته قد تغير أيضا. فقد تم استبعاد الفقراء وعامة الناس، وذهبت الأموال التي تدفقت من الأقاليم المفتوحة إلى من كانوا أغنياء أصلاً، فذهب بعضها إلى القواد والمواطنين من طبقة الشيوخ، وذهب البعض الآخر إلى طبقة أصحاب الأعمال الصاعدة التي استفادت من العقود العسكرية. وكان أضمن استثمار لهذه الأموال الجديدة هو شراء قطع الأرض الضخمة التي آلت إلى الشعب الروماني وتطويرها، وإذ كان موظفو مجلس الشيوخ هم الذين كانوا يقومون بإدارتها وتأجيرها وبيعها.

وكان بوسع أثرياء الرومان شراء مقاطعات-بل وحتى بلاد بأسرها-بالأثمان المعقولة التي يحددها أصدقاؤهم لا مجلس الشيوخ. وأمكن للخزانة الرومانية أن تحول ممتلكاتها الجديدة إلى أموال فورية ضرورية للحكومة و«للدفاع» وللمزيد من الحروب. كانت السعادة تغمر الجميع، فيما عدا الفقراء الرومان والحلفاء الإيطاليين والرعايا الأجانب.

تدفق الأجانب على روما في شكل عبيد مغلوبين أو معدمين ليس لهم حق المواطنة. ونظرا لاحتياجهم الشديد إلى العمل فقد كانوا يمثلون مصدرا للعمالة الرخيصة في المزارع التي اشتراها الملاك الرومان الأثرياء. وحتى المواطنون الرومان السابقون أرغموا على بيع مزارعهم الصغيرة (التي كانت قد أهملت بعد سنوات طويلة من الحرب) وعملوا مستأجرين في الضياع الواسعة الجديدة. وتخلى الآخرون عن مزارعهم الآخذة في التدهور بأمل

الحصول على عمل في المدينة. وبتخليهم عن مزارعهم تخلوا عن مواطنتهم (التي أصبحت بلا قيمة على أية حال) وعن حقهم في الخدمة العسكرية (التي أصبحت عبئا باهظا).

كانت الجمهورية الرومانية في عام 150 ق. م. أكثر شبها، من عدة نواح، بالإمبراطورية المنهارة التي ستظهر بعد مئات السنين، منها بالجمهورية الأولى، جمهورية ملاك الأرض الصغار التي ظهرت منذ مائة عام. لقد ازداد تخصيص الضياع الواسعة للمحاصيل التجارية، وتحولت الأراضي الأجنبية إلى إنتاجٍ الحبوب بينما حول الرومان أراضيهم إلى إنتاج النبيذ والزيتون والتين اكثر ربحا. (وهذه هي خلفية مطالبة كاتو بتدمير قرطاجنة) وكان تغيير ملكية الأرض يعني تغييراً في الجيش. كانت أسر الشيوخ لا تزال تزود روما بالقواد المتلهفين على الحصول على مظاهر التكريم ووظائف الحكام والأتباع المسلحين، فقاموا بتجنيد الأفراد لجيوشهم من بين صفوف الفقراء والصعاليك ووعدوهم بالغنائم من الحروب الأجنبية. وما دام هؤلاء القواد يصيبون نجاحا، فإن جيوشهم كانت تدين لهم بالولاء. وفي عام 88 ق. م. زحفت أولى هذه الجيوش على روما ذاتها واستولت على الحكم لصالح قائدها العسكري.

رفض الإِصلاح الجذري:

قامت بضع محاولات لوقف الاتجاه نحو تجهيز الجيوش الخاصة المكونة من الجنود المحترفين المرتزقة ولإِلغاء نظام ملكية الأرض غير المتكافئ الذي جعل هذه الجيوش الخاصة أمراً ضرورياً. وقد حاول تايبريوس جراكوس[*11]-وهو مصلح ثوري، من أصل أرستقراطي خالص، وكان يعمل محاميا عاما (تربيون) عام 133 ق. م.-أن يحصل على تأييد مجلس الشيوخ لفكرة الإصلاح العسكري. وساعد تمرد العبيد على التنبيه إلى مشكلة وجود عدد كبير مَن العبيد في الضياع، وكان من الواضح للكثيرين أن جيش المواطنين أفضل من القوات المأجورة. وحاول تايبريوس أن يعيد إحياء جيش المواطنين فأقترح خطة لتوزيع الأراضي على الفلاحين الذين فقدوا أرضهم وأصبحوا يعملون كمستأجرين في الضياع أو كبيروليتاريا في المدن. كما اقترح مدة خدمة عسكرية قصيرة حتى يتسنى للناس أن يعملوا جنوداً

للدفاع عن الوطن دون أن يرتبطوا بشكل متطرف بالحرب ودون أن يغيبوا عن مزارعهم لمدد طويلة، وأخيراً نادى بأن يمنح الحلفاء في إيطاليا حق المواطنة. ولم يلق أي من هذه الاقتراحات قبولا لدى مجلس الشيوخ، بل لقد بلغ من عدم شعبيتها أن اغتيل تايبريوس. وبرر مجلس الشيوخ هذا العمل بأنه قضاء على التمرد. وبعد عشر سنوات وضع جايوس جراكوس[*12]، أخو تايبريس الأصغر، خطة مماثلة لتوسع ملكية الأرض والمواطنة بمزيد من الإلحاح والتأييد. وفي هذه المرة وجد مجلس الشيوخ أن من الضروري تبرير ذبح أكثر من ثلاثة آلاف من أتباع الأخوة جراكوس كجزء من «حالة الحرب». وقد وافق المجلس على سلسلة أخرى من الحروب الأجنبية لتحويل الانتباه الشعبي عن المسائل الشائكة الحرجة التي أثارها أتباع الأخوة جراكسوس.

ولم يؤد غزو أراض جديدة في شمال إفريقيا وبلاد الغال (فرنسا9 في الربع الأخير من القرن الثاني قبل الميلاد إلا إلى زيادة المشاكل تفاقما، فازداد مجلس الشيوخ فساداً ودكتاتورية، وزادت الطبقة الحاكمة من ملاك الأراضي من ممتلكاتها على حساب الفقراء. واستنزف رجال الأعمال وجباة الضرائب والمقاولون والحكام والقادة الأقاليم. وفقد الجيش أي آثار متبقية لقاعدة شعبية، وانطلق الجميع وراء الغنائم، إلا أن العامة والحلفاء لم يحصلوا منها إلا على أقل القليل.

ووسط هذه الحروب تدهورت معنويات الحلفاء والفلاحين الذين كانوا لا يزالون يستدعون للخدمة العسكرية، حتى أنهم أخذوا في الهرب منها. واضطر مجلس الشيوخ إلى استدعاء قائد شعبي-هو ماريوس[*13]، ليقوم بوضع النهاية الأخيرة لأسطورة ميليشيا المواطنين، وليقوم صراحة بتجنيد جيش نظامي من صفوف الفقراء الرومان. فأنشأ ماريوس جيشه المحترف بعد أن بذل الوعود بالمال والأرض. ولوضع هذه الوعود موضع التنفيذ حاول أن يحيى برنامج الأخوين جراكوس، ولكن مجلس الشيوخ رفض. وكان هذا الرفض يعني أن مرتبات الجيش النظامي المطلوب ستدفع (مثل كل شئ آخر) على «أساس العمولة» من خلال الغزو. والأمر نفسه ينطبق على جيش لوشيوس كورنيليوس سولـلا[*14] وهو قائد يؤيد مصالح ملاك الأراضي.

الجيوش الخاصة والحرب الأهلية:

حين رفض مجلس الشيوخ خطط الأخوين جراكوس أعلن الحلفاء الإيطاليون الحرب على روما-أولا من أجل الحصول على المواطنة، ثم من أجل المَساواة. فأرسل مجلس الشيوخ جيوش سوللا ضدهم (كان ماريوس مواليا ولكنه كان موضع شك) و بحلول عام88 ق. م. وصلت الحرب التي دامت ثلاث سنوات إلى تعادل مدمر بين الطرفين فمنح الحلفاء المواطنة نظير إلقائهم السلاح. وفقدت قوات سوللا(*14) الأمل في الاستيلاء على أراضي الحلفاء في جنوب إيطاليا. ولكنهم كانوا في حاجة إلى أرض، فبدا لهم أن الحرب مع ميثرا داتيس(*15) ملك بونتوس(*16) الإيراني في شمال آسيا الصغرى هي فرصتهم المواتية، غير أن المجلس الشعبي عهد بالحملة إلى ماريوس فزحف سوللا على روما ودمرت الحرب الأهلية التي دامت قرناً بعد ذلك كل شئ تبقى من جمهورية المواطنين.

وعمل سوللا، مثل ماريوس قبله لفترة وجيزة، على استتباب النظام في روما بدرجة متطرفة. فعذب الآلاف وأعدموا، وسويت مدن بكاملها بالآرض. وكتب شيشرون فيما بعد يقول إنه «رأى رءوس أعضاء مجلس الشيوخ المقطوعة معروضة في شوارع روما».

واستمر الصراع بعد موت ماريوس وسوللا. فجيوشهما لم تعد تضم في صفوفها جنوداً من الفلاحين المحتاجين للأرض، بل إن هؤلاء تمرسوا في الحرب مدة طويلة حتى نسفوا كيفية إدارة مزرعة. وكانت روما تضم جيشين كلاهما في حاجة إلى عمل. والعمل الوحيد الذي يعرفه أفرادهما هو القتال. لذا كان من الضروري إرسال الجيشين في حملات طويلة إلى بلاد الغال أو أسبانيا أو أفريقيا أو الشرق، حتى يمكن الإبقاء على القتال خارج إيطاليا. وقد كان بومبي، على الرغم من خلافه معَ مجلس الشيوخ، أكثر القادة العسكريين ولاء لهذا المجلس العاجز الذي لم يتوقع ولاء من غيره. ولقد وثق بهم بما يكفي)كما كان يكره الحرب الأهلية بما يكفي(لتسريح قواته عند دخوله روما. وانتهز مجلس الشيوخ فرصة ضعف بومبي ونسوا ضعفهم هم، فرفضوا دفع أجور قواته. وكان هذا في الحقيقة بمثابة دعوة للقادة العسكريين أن يقوموا في المستقبل بتشكيل مجالس الشيوخ الخاصة بهم حينما يتوفر لهم الجيش اللازم للقيام بهذه المهمة. ولقد فهم يوليوس

قيصر هذا الدرس جيداً، فزحف على روما بعد حملة في بلاد الغال وركز السلطة في يده.

ولم يعد مجلس الشيوخ هو الحاكم إذ انه فقد السيطرة على الحلفاء وعلى جمهور المواطنين الرومان والبروليتاريين [*17] بعد أن تحول إلى منتدى للأشراف الرومان الأثرياء. ولم يكن أمام المجلس بارقة أمل في أن يتحكم في الجيش ما دام لم يعد يتمتع بتأييد كل هذه المجموعات. وقد تصور بعض الشيوخ، مثل كاسيوس وبروتوس[*18] أنهم قد يستعيدون المبادرة للمجلس إن هم قتلوا قيصر. ولكن قيصر كان قد جعل الحكومة تابعة له إلى درجة أن اغتياله أفضى إلى سلسلة من الحروب الأهلية بين أتباعه: بين نائبه أنطوني وابنه بالتبني أو كتافيان. وقد عين قيصر أوكتافيان Octavian وريثا له في الحكم، مما يدل على احتقاره لمجلس الشيوخ وللدستور. وقد اكتسب هذا الأخير لنفسه اللقب بإلحاق الهزيمة بجيوش انطوني، ولكنه عندما نصب إمبراطوراً باسم اوغسطوس[*19]، ظهر أن احتقار قيصر لمجلس الشيوخ كان في محله.

الإمبراطورية وشاهد القبر:

تميزت الفترة الإمبراطورية من التاريخ الروماني، من 27 ق. م. إلى 476 بتتابع إيقاعات الفوضى والقمع وقد بلغت هذه الفترة ذروتها في حكم الإمبراطور الأول أوكتافيان الذي يسمى باسم أوغسطوس. لقد أصاب القرن السَابق من الحرب الأهلية روما بالشلل حتى أن معظم الرومان والحلفاء تخلوا عن الحرية بمحض إرادتهم في نظير استتباب النظام. وتمكن أوغسطوس من نشر السلام في معظم ربوع الإمبراطورية، بل تمكن من إنقاص حجم الجيش إلى النصف. غير أن الجيش أًصبح ملكية شخصية للإمبراطور، ومنح أفراده أرضا من ممتلكاته الشخصية (ومن بينها مصر) وقد تحلَى أوغسطوس بالزخارف والحلي التي كان يرتديها الملوك الشرقيون. وأخذت التقسيمات الطبقية-التي أصبحت كبيرة للغاية في القرون السابقة- شكلاً محدداً ترمز إليه رموز خاصة يرتديها أعضاء مجلس الشيوخ.

خلف أغسطوس عند وفاته عام 14 م ابن زوجته تايبريوس[*20] (على الطريقة الملكية الحقة) ثم اندلعت موجة من العنف والاغتيالات مات بعدها

تايبريوس مجنونا في عام 37 وقوبل موته بارتياح من معظم رعاياه. وقد لقي الأباطرة الستة التالون نهايتهم، من عام 37 إلى 39، إما عن طريق الاغتيال أو الانتحار، ومات الأربعة الآخرون منهم عام 68- 69 وحده.

وفي عام 69 بدأ فسباسيان[*21] مجموعة جديدة من الأباطرة-الذين لم يكونوا من روما بل من إيطاليا-وظل في الحكم حتى عام 96. واستطاع أن يستعيد بعضا من النظام الذي فرضه أوغسطوس دون أن يلجأ إلى دكتاتورية عسكرية صريحة. وجاء من بعده من عام 96 حتى عام.180 «الأباطرة الطيبون الخمسة» الذين نجحوا في توسيع حدود الإمبراطورية قليلا، وفي وضع حد لأقبح المساوئ التي ارتكبت في القرن السَابق، وفي استعادة جانب من الثقة من خلال فترة من السلام المستمر. غي أن ماركوس أورليوس[*22] ،وهو وآخرهم، واجه حرب حدود جديدة)جنبا إلى جنب مع الطاعون والمجاعة(الأمر الذي استنفد قواه.

وشهد عام 192، شأنه شأن عام 69، أربعة أباطرة. وكان أحدهم ألعوبة في أيدي حرس القصر الذين أطاحوا برأسه حين خرج عن الحدود المرسومة له. أما الآخر، فكان عضوا غنيا في مجلس الشيوخ أبدى استعداده لدفع أكبر مبلغ للحصول على التاج، وأصبح التاج، ابتداء من هذه الفترة، الغنيمة التي تحصل عليها الجيوش.

ومع حكم سبتيميوس سيفيروس (193- 211Septimius Severus (أصبح الإِمبراطور)صراحة(القائد العسكري الحاكم. كان يقول لابنه: «فلندلل الجيش ولنحتقر الباقين». وقد أضفى سبتيميوس شرعية على التغيرات العسكرية التي حدثت في القرون السابقة. فتغلب على منافسيه المحتملين من الرومان عن طريق استدعاء الجيش من الأقاليم، وعمل على زيادة حجم الجيش والرواتب الممنوحة له إلى حد كبير، وبذا جعل الدفاع عن روما ممكنا، غير أنه زاد من عبء الضرائب الثقيل سوءا. وأخيرا منح ابنه كارا كاللا[*23] (211- 217) المواطنة لكل الأشخاص الأحرار في الإمبراطورية في عام 212، بعد أن أصبحت المواطنة لا تعني شيئا.

وأصبحت الإمبراطورية خرابا بقية القرن الثالث. فمن 235 إلى 285 عينت الجيوش الَتي تقوم بالنهب (26) إمبراطورا ثم أطاحت بهم، ولم تعد الحدود تصد البدو الرحل المغيرين، واستنفدت ثروات الحملات السابقة

وأعلنت أقاليم بكاملها استقلالها. وتعرضت روما نفسها للخطر والتهديد. ولذا وجد أوريليان[*24] (270- 275) أن من الضروري بناء سور حول المدينة.

وتمكن إمبراطوران من إليريا Illyria (إقليم إليريا الروماني هو الآن يوغسلافيا) هما ديوكليتيان 284- 305 (Diocletan) وقسطنطين 337- 306 (Constantine)، من تأجيل الكارثة المحتمة. فقسما الإمبراطورية إلى إمبراطوريتين: الإمبراطورية الغربية والإمبراطورية الشرقية-واحتفظا بالنصف الشرقي الحصيَن لنفسيهما، واعتمدا علَى الجيوش البربرية اعتمادا يكاد يكون كليا لصد البرابرة، وزادا من البيروقراطية لجمع الضرائب ودفع رواتب الجيش.

تمكنت الإمبراطورية الشرقية من البقاء وأصبحت العاصمة بيزنطة (التي سميت بعد عام 330 بالقسطنطينية)مدينة حصينة لا يكاد يقوى أحد على اقتحامها. أما روما، عاصمة الإمبراطورية الغربية، فلم تعد أكثر حصانه من منطقة الحدود التي تفصلها عَن البرابرة. لقد نضب سكانها، وفسدت عملتها، وتحولت ثرواتها إلى مزارع ضخمة وحشود من العبيد وقوات من البرابرة، ولم يعد هناك أحد يعبأ بما إذا كانت ستبقى أم لا وأحسن أوغسطين Augustine، أحد آباء الكنيسة، بالصدمة حين نهب ألاريك[*25] روما عام 410. ولكن أوغسطين كان في شمال أفريقيا وكان اهتمامه منحصرا أساسا في «مدينة الله».

ولعل المشكلة الأساسية هي أن الحكومة في روما لم تعط جماهير الناس سببا يدفعهم إلى الولاء. فبعد مرور مئات السنين، وبعد أن نسي الرومان أن الشعب كان هو صاحب الجمهورية الرومانية وجيشها، حاول قسطنطين بكل ما أوتي من قوة أن يقدم المسيحية أساسا جديدا للولاء. غير أن الدين الجديد كان اعترافا بيأس الناس أساسا. وكانت شعبيته علامة على شعور الناس بضآلة أهمية «مدينة الإنسان».

وبعد غزوة ألاريك، فكر قليل من الرومان بجدية في إعادة بناء مدينتهم كما فعل من قبلهم المواطنون الرومان منذ ثمانية قرون. لقد أصبحت المدينة الإمبراطورية بمثابة أحد مكاتب جباة الضرائب، وكانت تقف رمزا على القمع بقدر ما كانت ترمز إلى عظمة الإمبراطورية. ويقال إن البابا ليون الأول[*26] أقنع أتيلا Attila وقبائل الهان Huns بأن يتركوا المدينة وشأنها،

ولكن الأكثر احتمالا أنها كانت أقل إغراء لأتيلا من الريف المجاور (وبخاصة بعد غزوة ألاريك). وبعد قرن حاول الإمبراطور العظيم جستينيان Justinian، إمبراطور الإمبراطورية الشرقية، (وهو من إليريا أيضا) أن يعيد تنظيم بقايا الإَمبراطورية الغربية، ولكنه وجد مدينة رافينا في شمال إيطاليا أكثر ملاءمة من العَاصمة القديمة. وبحلول الوقت الذي لم تعد روما فيه جديرة بأن يخبرها أتيلا أو يستردها جستينيان، أصبحت مدينة لا تستحق أن ينقذها أو يعيد بناءها أحد.

لمزيد من الاطلاع

يضم كتاب القانون والحرب Law and War Far بإشراف بول بوهانان Paul Bohannain وكتاب الحرب: أنثربولوجيا الصراع المسلح والعدوان War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggresion بإشراف مورتتون فرايد Morton Fried مارفن هاريسMarvin Harris وروبرت ميرفى Robert Murphy دراسات أنثرويولوجية عن الحرب. وقد تم تلخيصه في كتاب قصير عن «المفاهيهم الأساسية في علم الإنسان» باسم الحرب Warfare من تأليف، روبرت هاريسون. Robert Harrison.

وهناك دراسات أخرى من وجهة نظر علم الإنسان من بينها طبيعة الصراع الإنساني The Nature of Human Conflict بإشراف أب ماكنيل، B .e McNeil وكتاب روبرت اردراي Robert Arderey الأرض واقعا حتميا The Territorial Imperative وكتاب كونراد لورينز Konrad LorenZ حول العدوان On Aggression وكتاب ديز موند موريس Desmond Morris حديقة الحيوان الإنسانية The Human Zoo وكتاب هـ. هـ تورني هاي.-H.H Theo Turneny High الحرب البدائية: شنها ومفاهيمها Primitive War: Its-Practice and Concepts

ومن خير ما كتب عن تاريخ العالم القديم من وجهة نظر الحرب ما نجده في النصف الأول من كتاب وليم ماكنيل William H. McNeil نشأة الغرب The rise of the West وهو كتاب مفيد ومثير حول موضوعات وحقب كثيرة كذلك. والنسخة المختصرة من هذا الكتاب أيضا رائعة وإن كانت أقل تفصيلا بخصوص تاريخ الحرب وهي بعنوان تاريخ العالمA warld History.

وهناك ببساطة كتب لا تعد ولا تحصى عن التاريخ السياسي والاجتماعي والحربي بحيث يصبح من العسير اختيار أي منها. ولا تزال الصورة التي يقدمها كتاب م. روستوفترّيف M. Rostovtzeff روما[27*] Rome صورة جيدة لتأثيرات الاجتماعية الاقتصادية التي تركتها التغيرات العسكرية (رغم أنه كتب منذ خمسين عاما). ويبحث كتاب ج. ر. واطسون G. R. Watson الجندي الروماني The Roman Soldier هذا الموضوع بالتفصيل وكتاب أ. باديان E Badian الإمبريالية الرومانية في الجمهورية المتأخرة Roman Imperialism in the Late Republic كتاب جيد عن تلك الفترة في حين يستكشف ت. أ. دوراي T. A. Dorey و د. ر. ددلي D. R. Dudley مرحلة حاسمة في الإمبريالية الرومانية في كتاب روما ضد قرطاجنة Rome Against Carthage ويؤكد كتاب هارولد ماتنجلي Harold Mattingly الإنسان في الشارع الروماني The Man in the Roman Streel وخاصة فصل بَعنوان «الحرب والسلام: إنجازات السلام في الإمبراطورية الرومانية» ولا يزال كتاب تني فرانك Tenny Frank الامبريالية الروَمانية Roman Imperialism مناقشة مختارة للتوسع الرومانى، وكتاب ديفد هوك David Hood نشأة روما The Rise of Rome وكتاب دونالد كاجان Donald Kagan نهاية الإمبراطورية الرومانية End of the Roman Empire هما مجموعتان مفيدتان تضمنان التفسيرات المعروفة.

أما الدارس الذي يريد أن يتجاوز بعض القضايا التي أثيرت في هذا الفصل عن التاريخ الروماني فيجب أن يكون على علم بالكتاب المتعدد الأجزاء كتاب كامبرج عن التاريخ القديم Cambridge Ancient History والكلاسيكيات القديمة المتعددة الأجزاء تاريخ روما The History of Rome من تأليف ت. مومسن T. Mommsen وكتاب تاريخ انهيار الإمبراطورية الرومانية وسقوطها The History of the Decline and Fall of the Roman Empire لإدوارد جيبون Edward Gibbon. وهناك أيضا بعض الدراسات القصيرة المتخصَصة الممتازة عن التاريخ الروماني، وكتاب هـ. هـ. سكولارد H.H. Scullard من الأخوين جراكوس إلى نيرون: تاريخ روما من 133ق. م. إلى 68 م.. From the Gracchi To Nero: A History of Rome From 133 b 68. C. to A. d، وكتاب ميشيل جرانت Micheal Grant عالم روما The World of Rome وكتاب ليللي روس تيلو Lily Ross Taylor السياسة الحزبية في عصر القيصر Party

وكتاب رونالد سيم Ronald Syme الثورة الرومانية Politics in The Age of Caesar
The Roman Revolution والكتاب الذي ينحو منحى تفسيريا بالدرجة الأولى
هو الرومان The Romans من تأليف ر-هـ بارو R.H.Barrow

الحواشي

(*) Gauls

(1*) Brennus

(2*) Goths

(3*) Alaric

(4*) Polybius

(5*) Hamilcar

(6*) Hannibal

(7*) Q. baebivs

(8*) Cato

(9*) Scipio Aemilinus

(10*) Pergamum

(11*) Tiberius Gracchus

(12*) Gaius Gracchus

(13*) Marius

(14*) Lvcius Cornelius Sulla

(15*) Mithradates

(16*) Pontus

(*17) لا بد ان تفهم هذه الكلمة في سياقها التاريخي، فهي تعني الفقراء أو الذين لا يملكون شيئا.

(18*) Cassius—, Brutus

(19*) Augustus

(20*) tiberius

(21*) Vespasion

(22*) Marcu Aurelius

(23*) Caracalla

(24*) Aurelian

(25*) Alaric

(26*) Leo I

(*27) ترجم الى العربية (المترجم)

6 التفرد والثقافة

الذّات الكَلاسيكيّة والذات المسيحية

إننا لم نألف النظر إلى ظهور الفردية على إنه عملية تاريخية، بل إننا نجنح إلى الاعتقاد بأن الأفراد كانوا منذ كان الناس على الأرض. وهذا، بالطبع، صحيح بمعنى ما. فكل إنسان عاش في أي وقت، كان فردا. لكن الشيء اللافت للنظر هو أن غالبة الناس في معظم التاريخ البشري لم يخامرهم إلا أدنى شعور بفرديتهم. فقد تطورت فكرة الفردية التي لا تتكرر (بوصفها حقيقة من حقائق الحياة أو مثلا أعلى يحيا من أجله الإنسان) خلال التاريخ البشري.وقد شهدنا بشائر التطور المبكر لفكرة الفردية في المدنيات الأولى منذ خمسة آلاف سنة.غير أن هذه الفكرة كانت في أول أمرها وقفاً على الفراعنة والكهنة وطبقة الأشراف وقلة من المتعلمين.بل إن مقابر الفراعنة ذاتها حافلة بأشكال مجردة لا تعكس من التفرد إلا بقدر ما تعكسه رسوم الكهوف في العصر الحجري القديم، فضلا عن أن تماثيل الفراعنة أنفسهم لا تتميز كثيرا بعضها عن البعض. وأشد الأشكال فردية وتفردا في العالم القديم هي أشكال الأرباب والربات. وهكذا لم يتوسم البشر في أنفسهم صفات

التفرد ولم يعملوا على تصويرها إلا ببطء شديد.

وسوف نلقى في هذا الفصل نظرة متفحصة على اكتشاف الفردية بوصفه عملية تاريخية. فسوف نبحث أولا غياب أفكار التفرد في قبيلة من الهنود الأمريكيين في أوائل القرن العشرين، وسيكون هذا البحث بمثابة استعراض للماضي القبلي لكل الجماعات البشرية، وتذكير لأنفسنا بأننا نأخذ كثيرا من تصوراتنا الخاصة بالفردية قضية مسلماً بها. ثم نقارن بعد هذا بين ظهور الفرد البطولي الأرستقراطي في العصر البرونزي في الحضارات القديمة، وبين الإمكانية الكامنة في العصر الحديدي لانتشار الإِحساس بالتفرد. وغرضنا من هذا أَن ننوه بالصلة بين التطور التكنولوجي والفردية.

ويركز الجزء الأساسي من هذا الفصل على نمو الفردية فكرا وعملا في اليونان وروما في العصر الكلاسيكي. فقد كانت الثقافة اليونانية الكلاسيكية أول الثقافات في التاريخ الإنساني التي طورت مجموعة من القيم الفردية.بينما قام المجتمعان الروماني والمَسيحي بتطوير الأفكار المتعلقة بالفردية بطرق مختلفة.وسوف نركز على تفرد الإِسهامات الكلاسيكية والمسيحية. ولكن سنلاحظ أيضا مواطن القصور الاجتماعية في الأفكار اليونانية والرومانية عن الفردية، وهي الأفكار التي كانت تعني-في الغالب- شيئا مختلفا تماما بالنسبة لهما.

وعندما نتكلم عن التفرد أو النزعة الفردية في المجتمع الحديث فمن المهم أن نعرف المقصود بهذه المصطلحات، ومن المهم أن ندرك أننا نتناول أفكارا لها. تاريخ محدود ومحدد من المعاني، لأننا حتى في أقصى حالات «تفردنا» لا نملك أن نعبر عن أنفسنا بغير الألفاظ والعلامات التي أخذناها عن تاريخنا الثقافي».

في البدء

بوسع عالم الإنسان أن يمدنا بالمزيد من التفاصيل عن حياة قبائل الصيد والزراعة التي تعيش بيننا اليوم (أو خلال المائة سنة الأخيرة من البحث في ميدان علم الإنسان)، ولكننا لا نستطع أن نتأكد إطلاقا من مقدار تشابه هذه القبائل مع الناسَ الذين كانوا يعيشون منذ خمسة آلاف

سنة أو عشرة آلاف سنة أو عشرين ألف سنة. ومع هذا، فمن الأشياء اللافتة للنظر التي تم اكتشافها عن مجتمعات الصيد والجمع والفلاحة «البدائية» في مائة السنة الأخيرة افتقارهما النسبي إلى الفردية والخصوصية والتعبير الذاتي.

فهنود الونتو[*] في كارولينا الشمالية، على سبيل المثال، ليست عندهم حتى كلمة الإشارة للضمير المتكلم «أنا» أو «ذاتي». فالهندي منهم حين يصف رحلة مع صديقه، المسمى بالسحابة البيضاء، فإنه يقول ««السحابة البيضاء-نحن» بدلا من القول «أنا والسحابة البيضاء»». فهذا الهندي لا يجد ما يحمله على التفرقة بين نفسه وسائر أعضاء القبيلة، وبالمثل لا يوجد سوى تفرقة بسيطة بين الذات وبين أسلافه. فإذا وصفوا قتالا ما، فإن عالم الإنسان لا يعرف إنه كان المقصود صراعا شخصيا أم معركة قبلية أو حربا قديمة خاضها الأسلاف. ذلك لأن السؤال الذي يخطر لنا في التو-من اشترك في القتال؟-هو سؤال لا يعني هذا الهندي في قليل أو كثير.

ويبدو أن شعور الهندي-من قبيلة الونتو-بالذات أقل تطورا من إحساسنا بذاتنا. فالذات، بالنسبة لنا، مقياس كل شيء. إننا نعيد توجيه الطبيعة لتتفق مع ذواتنا، ويظهر هذا حتى في الطريقة التي نستخدم بها كلمات مثل «الشمال» و«اليمين». لقد لاحظت دوروثي لي[*1]، وهي عالمة من علماء علم الإنسان عاشت بين قبيلة الونتو، هذا الفرق في التوجه:

«عندما كنا ننطلق في نزهة فإن الجبال كانت تقع على يميننا والنهر على يسارنا، وعندما نعود تتغير الجبال والنهر، بينما نظل نحن دون تغيير نظرا لأننا المحور والبؤرة. فنقول إن الجبال (انتقلت) إلى يساري. وظلت هذه هي طريقة التعبير في اللغة الإنجليزية لعدة سنوات، منذ القرن الرابع عشر على الأقل. أما بالنسبة للهندي، من قبيلة الونتو، فإن مصطلحي اليسار واليمين يشيران إلى جانبين لا يتجزآن من جسمه، ونادرا ما يستخدمان... وعندما يسير الهندي مع النهر تكون الجبال إلى الغرب والنهر إلى الشرق، وتقرصه البعوضة في ذراعه الغربي. وعندما يعود تظل الجبال كما هي جهة الغرب، ولكن عندما يحك عضة البعوضة فإنه يحك ذراعه الشرقي. إن الجغرافيا تظل دون تغير، أما الذات فلا بد من إعادة توجيهها بالنسبة لها» [1].

كذلك درست دوروثي لي القصص التي يحكيها هنود الونتو ولاحظت أنهم قلما يصفون المشاعر الشخصية. فقصص الونتو حافلة بأوصاف الفعل والحدث، ولكن.

«من النادر للغاية أن توجد عبارة تصف ما يدور داخل المرء مثل «استشاطت غضباً» أو«كان سعيدا» وحتى إن وجدت فأنا لست متأكدة تماما من أن العبارة ليست مجرد وصف يقدمه مشاهد من الخارج فالأغنيات التي يصفها هنود الونتو بأنها أغنيات الحب لا تشير إطلاقا إلى أحاسيس أو انفعالات الحب، وإن كانت تنقل معنى الحب لنا» [2].

وقد اكتشفت دوروثي لي أنه ليس من عادة هنود الونتو مناقشة حياتهم الشخصية:

«عندما طلبت من سادى مارش سيرتها الذاتية حكت لي قصة عن زوجها الأول قائمة على ما سمعته من الآخرين.وعندما أصررت على تاريخ حياتها هي حكت لي قصة سمتها «قصتي». وثلاثة أرباع هذه القصة تقريبا عن حياة جدها وعمها وأمها قبل مولدها، وأخيرا وصلت إلى النقطة التي كانت فيها «ذلك الشيء الذي وجد في رحم أمي». ومن هذه النقطة وبعدها تحدثت عن نفسها أيضا» [3].

ربما لم تكن سادي مارش تحاول أن تخفي «قصتها» «عن عالمة الإنسان» فالهنود من أمثال سادي إما أنهم لم يعتادوا التفكير في حياتهم الخاصة، وإما أن تجاربهم المستقلة قليلة للغاية بحيث لا تقتضي التفكير فيها.

ويبدو أن هنود الونتو هم النمط الشائع للشعوب التي لا تعرف الكتابة. إذ نجد أن أعضاء قبيلة الماورى[*2] في نيوزيلندا على سبيل المثال ليس لديهم كلمة للتعبير عن الملكية للمتكلم المفرد، ولكن عندما يقول أحدهم «هذه أرضي» ملوحا بيده إلى عشرة آلاف فدان، فإن هذه العبارة تعني أن هذه أرض القبيلة والأسلاف. ولا بد أن تنتابهم حيرة شديدة إن ظن أحد أنهم يملكون الأرض ملكية فردية، فهم لا يدركون معنى الملكية، ناهيك عن الملكية الخاصة أو الفردية. إن كل عضو في قبيلة الماوري يستخدم ما هو متاح (سواء كان أرضا أو أدوات أو أسلحة أو ملابس) ولكن ليس لعضو من القبيلة حق احتكار شيء أو إتلافه من هذه الملكية العامة.

ولعل السبب الرئيسي في ضآلة الشعور بالخصوصية والفردية لدى

الشعوب البدائية هو أن حياتهم متشابهة إلى حد كبير. فلا يوجد سوى قلة قليلة من المتخصصين في المجتمع البدائي، ربما طبيب ساحر أو زعيم واحد، بينما يشترك كل الآخرين في العمل الجماعي الخاص بتوفير الطعام، وإرضاء الآلهة. ولما كانوا يحيون حياة عامة مشتركة فرأيهم في الأمور واحد تقريبا. قد نجدهم يختلفون حول أفضل مكان للتربص بالخنزير الوحشي (إذا كانوا هم أو أسلافهم يقومون باصطياد الخنزير دائما) ولكنك لم تجد منهم من يقترح صيد السمك بدل الخنزير.

إن الحياة القبيلة عامة، وليست خاصة.وكل أوجه النشاط في القرية عامة وشعائرية.فالصيد والعيد والزواج والحرب كلها تتم بصورة مشتركة، وحسب تقاليد الأسلاف.وترك الحبل على الغارب للفرد ترف لا تملكه الشعوب القبلية. ومن ثم فلم يحلم أي منهم بهذا. وحتى المساكن هي في العادة عامة، فالشخص الذي يريد أن يكون وحده قد يجلس في مواجهة الجدار، وهذا هو مدى الخصوصية المتاحة.

وهكذا، فإن فكرة «الذات» أو «الشخصية» الفردية إنما تقوم على تدهور الحياة القبلية.وفي الخمسة آلاف سنة الأخيرة حلت الأسرة والفرد محل القبيلة تدريجيا، ولم يحدث هذا إلا مع ظهور المدن، وهي في الواقع مجتمعات المتخصصين.أي يمكننا القول إن الناس لم يفكروا في أنفسهم بوصفهم أفراداً لهم خصوصيتهم وتفردهم إلا عندما عاش كل منهم، على نحو متزايد، حياته المتخصصة.

المعادن والأوسمة: عصر البرونز البطولي والحديد الديموقراطي

لئن كان صقل الحجر هو آية العصر الحجري الجديد فإن صهر البرونز)من القصدير والنحاس) هو آية المدن الأولى. وصهر المعادن يقتضي استثمارا في العمل وتخصصا في الحياة لا طاقة للقرى به، لكنه خلق أسلحة للحرب، واكتسب للمدن حقا دائما في محاصيل الريف. لقد شجع البرونز جنوح المدن الأولى نحو خلق الطبقات والجيوش؛ ولكن لما كانت التكنولوجيا الجديدة غير متاحة إلا للقلة، فإن جيش العصر البرونزي هو جيش الطبقة العليا. والعصر البرونزي (بعد عام 3000 ق. م.) يسمى في الغالب عصر الفردية البطولية العسكرية.

فالحروب الأرستقراطية كانت في جانب كبير منها نزالا فرديا أشبه بسلسلة مبارزات.ويحكي هوميروس، أبو الشعر اليوناني، في إلياذته عن بطولات محاربي العصر البرونزي في اليونان القديمة. وذروة القصة هي مقتل هكتور بطل طروادة على يد البطل اليوناني أخيل:

«فلما التقيا وجها لوجه بادر هكتور العظيم ذو الخوذة اللامعة مخاطبا أخيل: (إنني لن أهرب منك يا بن بليوس كما فعلت من قبل، فدرت ثلاثا حول مدينة بريام الأمة فلم أثبت للقائك. والآن يهيب بي قلبي أن أنبري لك، فأكون قاتلا أو مقتولا. وبعد أن قال كلماته استل سيفه الحاد الذي يتدلى من خاصرته رائعا وقويا، وجمع شتات نفسه وانقض مثل النسر المحلق الذي يندفع كالسهم إلى السهل من خلال السحب الدكناء ليختطف حملا وديعا أو أرنبا رابضا.وهكذا انقض هكتور وهو يشرع سيفه الحاد.واندفع أخيل نحوه لأن قلبه كان ممتلئا شراسة وهو يدرأ عن صدره بدرع منقوش جميل، ورد خوذته اللامعة المصفحة أربع طبقات، فاهتزت ريشاتها الذهبية حولها. وكما يندفع نجم وسط النجوم في ظلام الليل، تألق هسبيروس، أجمل نجوم السماء قاطبة، تألق وميض منبعث من حربة أخيل الحادة، وقد أمسكها بيده اليمنى يفكر كيف يلحق بهكتور النبيل الأذى، ويجيل النظر في جسده ليجد خير المواضع. وكان جسمه مغطى بدرع برونزي جميل استلبه من باتروكلوس العظيم عندما ذبحه. كان جسمه كله مغطى إلا ثغرة، هي تلك التي تلتقي فيها العظام البارزة من الأكتاف بالعنق عند الحنجرة، حيث يمكن أن تنتهي الحياة في لمح البصر. وهنالك وهو يتقدم اندفع أخيل النبيل نحوه برمحه وأنفذ سنه في العنق الرقيق. ومع هذا فإن الرمح الرمادي المثقل بالبرونز لم يشق القصبة الهوائية، حتى يمكنه أن يجيب على خصمه..

ثم تحدث إليه هكتور بنفس خافت من وراء الخوذة اللامعة: أستحلفك بحياتك وبركبتيك وأبويك آلا تتركني لكلاب الآخاييين تلتهمني بجوار السفن، ولكن لتفكر في البرونز والذهب، تلك الهدايا التي سوف يقدمها لك أبي والسيدة والدتي، وارجع لهما جسدي حتى يمكن للطراوديين وزوجات الطرواديين أن يقيموا الشعائر، ويحرقوا جسدي بعد موتي» [4].

إن الأبطال المحاربين في العصر البرونزي، من أمثال أخيل، وهكتور

هم، أول أفراد في التاريخ، وهم يتيهون بقوتهم الذاتية وبسالتهم لأنهم يواجهون المعركة بل الردى بمفردهم. وفوزهم أو إخفاقهم رهن بقوتهم التي آتية أو نفوذهم عند الآلهة. ولكنهم يظلون مع ذلك أبطالا شعبيين. والبطولة الشعبية أساس واه للإيمان الشعبي بالفردية. ففي مجتمع العصر البرونزي لا يتسنى لغير حفنة من الأرستقراطيين التمتع بالتفرد الأصيل.

وقد كان الحديد أوفر من البرونز، فلما توصل الناس إلى طريقة صهره حوالي سنة 1200 ق. م. انتشر العصر الحديدي في أرجاء العالم إلى أن ظهر الصلب والصناعة حوالي عام 1800. وقد أتيح للحديد أن يجعل من عامة الفلاحين-فضلا عن الأرستقراطيين-أفرادا. فقد كانت الأدوات الحديدية على درجة من الكفاءة أتاحت للفلاح المتوسط أن يفلح فرديته كما يفلح أرضه. فالمحاريث الحديدية جعلت الفلاحة أقل جهدا، ولم تكن هناك حاجة إلا لعدد أقل من الناس لتزويد المجتمع بالطعام الذي يحتاجه. إن مجتمعات العصر الحديدي أكثر تخصصا من مجتمعات العصر البرونزي: هناك المزيد من الفروق الفردية في المهن التي يؤديها الناس وفي الحياة التي يحيونها.

وإذن فقد وسع العصر الحديدي من نطاق الفردية، بصفة عامة، في اتجاهين. فازداد الناس اختلافا فيما بينهم، كما ازدادوا وعيا بأنفسهم-بشخصياتهم وأفكارهم ومشاعرهم. لقد أضفى الحديد طابعا ديمقراطيا على الفردية بإعطاء الكثيرين من عامة الناس شعورا بهويتهم. لكن هذه العملية استغرقت ثلاثة آلاف سنة.

أما على المدى القصير فكان التأثير الذي أحدثته تكنولوجيا الحديد عكسيا على طول الخط. ففي البداية قضى الحديد على النزعة الفردية البطولية لدى الأرستقراطيين من أمثال هكتور وأخيل، ولم يترك شيئا مكانها. والحقيقة أن معظم آثار الفردية تقلصت بعد إدخال الحديد لمدة ألفا عام. فمعظم جيوش العصر الحديدي الأولى كانت من المشاة، واكتسب الفلاح العامي أهمية بوصفه جنديا عندما أخذت الجيوش بالأسلحة الحديدية. ولكنه كان مهما بوصفه جزءا من التشكيل القائم على الحشود وليست بوصفه فردا. ولقد وصف مؤرخ حديث الشكل الذي ظهر عليه مشاة العصر الحديدي في اليونان، وبين-بشكل واضح-مدى ضيق حدود

الفردية اليونانية.

«إن التغير الخطير الذي طرأ على التكتيك العسكري حوالي عام 65 ق. م. وضع أساسا آمنا لمشاركة الفلاح العادي في الحياة السياسية. وكان هذا هو ابتكار الكتيبة وهي تشكيل كثيف من المشاة المحتشدين عمقه ثمانية صفوف، تقف أفرادها على الكر والهجوم سويا-والهجمة البارعة التي يقوم بها عدة آلاف من الرجال المدرعين الذين يتحركون حركة رجل واحد أثبتت قدرتها على اكتساح الخيالة أو أي نوع آخر من القوة المعادية إلى خارج الميدان. ولما صار هذا واضحا أصبح من الحتمي على كل مدينة أن تنظم كتيبة بأكبر حجم من بين المواطنين وتدربها. وكل شيء كان يتعارض مع تقوية كتائب المشاة كان بمثابة تهديد للمدينة.

وكان كل شاب قادر على شراء الدرع والأسلحة اللازمة، يمضي ساعات طويلة مع رفاقه من الشباب وهو يتدرب في كتائب المشاة على الإيقاعات والمهارات اللازمة للقتال بفاعلية. فلم يكن المطلوب هو توافر السرعة والَشدة والإقدام فحسب، بل كان على كل رجل بالإضافة إلى ذلك، أن يتعلم كيف يسير على إَيقاع أنشودة الحرب حتى لا ينهار حائط الدَروع عندما تندفع كتائب المشاة عبر ميدان المعركة. وتتوقف سلامة كل نفر على ثبات جاره في مكانه في الصفوف، لأن درع كل إنسان يساعد في ستر جانب من يليه جهة اليمين. وفي مثل هذا الوضع لا مجال للأعمال العسكرية البطولية الشخصية تماما مثل النكوص أو العجز عن اتباع إيقاع الهجوم، لأن أي شيء يخرق الصف يهدد بكارثة مباشرة.

إن كل جندي مواطن من اليونان قد عانى ساعات التدريب الطويلة اللازمة لأداء الخدمة العسكرية في كتائب المشاة بمهارة. هذا الجندي الذي تحمل المتاعب وخاض أخطار الحملة وعرف أفراح المعارك الشديدة والإِرهاق الفجائي الناجم عنها، خرج من مثل هذه المغامرات وهو يحس بشعور عميق يدوم مدى الحياة، بالتضامن مع كل أولئك الذين اشتركوا في هذه التجارب معه. وهذا الشعور العميق يشكل أساس الإِحساس الجمعي بعظمة ومجد المدينة التي ينتمون إليها جميعا، والتي يجد الجميع في خدمتها تحققا شخصيا لذواتهم وشعورا قويا غامرا بالحرية الشخصية عن طريق الخضوع لإِيقاع عام مشترك ونظام صارم.

ولهذا لاندهش إذا وجدنا أنه عندما أدخل اليونان نظام كتائب المشاة غيروا مثلهم الأعلى في السلوك الشخصي. ففي العصر الأرستقراطي القديم كان تأكيد الذات الفردية والاستهلاك الترفي الظاهر محل إعجاب الجميع. وكانت الأعمال البطولية التي يقوم بها فرد شجاع، مثل تلك التي احتفل بها هوميروس، ومظاهر الترف الشخصي توجد جنبا إلى جنب. ولكن الكتيبة جعلت من الامتثال الصارم للمعيار المتعارف عليه في الأمور الحربية أمرا ضروريا بشكل مطلق. وسرعان ما امتد هذا المبدأ إلى المدنية أيضا، حتى لقد أصبحت الحياة المترفة أو مجرد الاختلاف عن الآخرين بأي شكل ملحوظ تعد مسلكا مشينا غير يوناني وغير لائق.

إن اهتمامات المدينة الجمعية أصبحت هي المجال لتأكيد الذات وأصبحت المدينة هي البطل وليس الفرد»[5].

سقراط والنفس

سواء أكنا ننقب في الآثار أو نتصفح كتابا في تاريخ الفن، فإننا عندما نصل إلى تماثيل اليونان القدماء (منذ حوالي خمسة وعشرين قرنا) نرى لأول مرة عددا كبيرا من الأفراد الحقيقيين. والتغيير مذهل: فهنا أناس نشعر بأننا نعرفهم، أفراد حقيقيون لهم مشاعر خاصة، وهم «شخصيات» يمكن تمييزهم. فنحن لا نرى الملوك والأرباب والربات فحسب، بل نرى أيضا السماكين والأرامل والجنود والسكارى والفلاحين العاديين.

لقد قال البعض إن اليونانيين «اخترعوا» الإنسان الفرد، وفنانوهم وشعراؤهم وفلاسفتهم على الأقل قد احتفلوا بالفردية والشخصية الإِنسانية على نحو أكبر من أي إنسان سبقهم. وبين عامي. 450 ق. م. و 400 ق. م. علّم الفيلسوف اليوناني سقراط أبناء أثينا-بما في ذلك أفلاطون-أن الحكمة تبدأ بفهم الإنسان لنفسه. وكان سقراط يوجه نقده الحاد إلى ما كان يعتبره الناس معرفة شائعة، وكان يطرح على الدوام أسئلة ثاقبة تعد تحديا للأفكار التقليدية، متسائلا عن الطريقة التي تم بها التوصل إلى هذه الأفكار التقليدية، وما الذي تعنيه. وسمى سقراط نفسه «قابلة» المعرفة، لأنه كان يرغم الناس عن طريق التساؤل المتواصل على إدراك أن معرفتهم لا تصل إلى الحد الذي كانوا يظنونه.

وهذا الشك كان على الأقل بداية المعرفة الحقيقة أو الحكمة. وبالمثل آمن سقراط بأن المعرفة بأسرها أصيلة وفطرية في الإنسان، ويمكن توليدها عن طريق التساؤل وحسب. وعندما حث سقراطَ تلامذته بقوله «اعرف نفسك» كان يطلب إليهم أن ينقبوا عميقا في عقولهم، حيث تكمن كل الحقائق آخر الأمر.

كانت تعاليم سقراط دواء مرا لمعظم الاثينيين ذوي الجاه، فهو لم يطلب إلى أبنائهم أن يشكوا في الآراء التقليدية وحسب، بل أخبرهم أن الحقيقة «داخلهم» وكل ما عليه هو أن يحاولوا استخلاصها. وهذا يعني أنه حتى العبد الجاهل لديه نفس القدرة الكامنة على بلوغ الحكمة، التي توجد لدى الفيلسوف أو الملك. وعلى الرغم من أن أثينا هي التي أنجبت فيلسوفا مثل سقراط، نادى بضرورة أن نتبع «الرب الصغير» «أو الضمير» داخلنا، فان المجتمع الاثيني كان عاجزا عن التسامح مع مثل هذه النزعة الفردية. فقدم الاثينيون ذوو الجاه سقراط إلى المحاكمة بتهمة الإلحاد و «إفساد الشباب». وقد كان جواب سقراط على الحكم الذي صدر عليه يخبرنا بالكثير عن الحدود التي لم تكن تتعداها النزعة الفردية منذ أربعة وعشرين قرنا. فحين خُيرّ سقراط بين الموت والنفي، اختار الموت. فالحياة بالنسبة له بعيدا عن بلدته المحبوبة أثينا، خارج نطاق القانون والعرف الأَثينيين، هي مصير أسوأ من الموت..

إن أي أثيني-بما في ذلك سقراط-لم يكن بوسعه أن يتصور الحرية الفردية خارج نطاق المجتمع أو التقاليد أو الجماعة. فالحرية إنما تعني نوع الحياة الممكنة في المجتمع السياسي، وخاصة في المدينة اليونانية. فقد جرى الاعتقاد أن الجماعة هي مصدر الفضيلة كلها، ولا يمكن أن توجد أخلاقيات خارج تلك الجلسة. والكلمة اليونانية التي تفيد «الاشتراك في حياة الجماعة»)أو العمران) هي أيضا الكلمة التي تعني «الحياة». فالحياة الإنسانية خارج الجماعة كانت أمرا لا يمكن تصوره. وقد وضح أرسطو-أشهر تلامذة أفلاطون-هذه القضية عندما عرف الإِنسان بأنه حيوان سياسي. فالفرق بين البشر والحيوانات-كما يرى أرسطو-هو أن البشر يعيشون في مجتمع.

إن اليونانيين في زمن أرسطو (القرن الرابع قبل الميلاد) كانوا مهتمين

بالفردية إلى درجة أنهم اخترعوا نمطا جديدا من الأدب أطلقوا عليه اسم «أدب السير». ولكن نظرا لأنهم كانوا أكثر اهتماما بالمجتمع العام فقد دونوا سير الشخصيات العامة: الساسة والمشرعين والقواد والحكام. كانت الفردية إذن فضيلة بالنسبة للبعض في أثينا القديمة، لكن هذه كانت فضيلة عامة.

بل إن بعض المدن-الدول اليونانية الأخرى لم تعرف أية ثقافة فردية على الإطلاق. فالاسبارطيون-على سبيل المثال-بنوا دولة بوليسية قديمة تعتمد على الجواسيس، وكانت الأرستقراطية الحاكمة تتسم بالنزعة العسكرية الشاملة. وحسبما يرى المؤرخ اليوناني بلوتارك: «لم يولد القانون الاسبرطي عند المواطنين الرغبة أو القدرة على أن يحيوا الحياة الخاصة، بل إنهم كانوا دائما-مثل النحل-أجزاء عضوية في جماعتهم، يتجمعون حول القائد، و ينتمون لبلادهم بشكل كامل في نشوة الحماس والطموح الذي ينكر الذات».

وعندما غزا الاسبارطيون جيرانهم حولوهم إلى عبيد للدولة الاسبرطية. فلم يكن في مقدور الاسبارطيين السيطرة على هؤلاء السكان الذين تم إخضاعهم إلا بتحويل مجتمعهم إلى ثكنة مسلحة وبتحويل كل مواطن إلى جندي محترف. فقد كان العبيد يفوقون السكان الأصليين بنسبة 20 إلى واحد. واقتضى القانون الإسبرطى من كل المواطنين الذكور بين سن العشرين والثلاثين أن يعيشوا ويأكلوا في ثكنات عسكرية. وكان الأولاد الاسبارطيون من سن السابعة يتلقون تعليما يعدهم للنظام العسكري الصارم والطاعة المطلقة للدولة. لقد انتزعوا من حياتهم العائلية، وعلمتهم الدولة السرقة والتجسس على العبيد وقبول التدريب الشاق والطعام الهزيل والضرب المبرح.

افتتان الرومان بأنفسهم: تريما لكيو[*3]

سمح الرومان بقدر من الفردية والخصوصية يفوق ما سمح به اليونانيون. والكلمة الرومانية (اللاتينية) الدالة على الخصوصية Privatus تعني نقص أو غياب مزايا الحياة العامة. فقد شعر الرومان بأن المواطن الفرد Private كان «يحرم»(deprived) نفسه من قيم المجتمع، فالخصوصية خطأ، ومن

حرم شيئا لا يمكنه أن يحيا حياة كاملة. غير أن اليونانيين كانوا أكثر هجوما على الحياة الخاصة من الرومان. فالكلمة اليونانية Idiotes. الدالة على الخصوصية تعني غير الماهر أو الجاهل أو حتى «الأبله»، إذ اعتقد اليونانيون أن الشخص الفردي لا يحرم نفسه من المجتمع فحسب، بل إنه يصبح أبله نظرا لأن كل المعرفة والذكاء ينبعان من المجتمع. إن الفرد الروماني كان ينقصه شئ ما، أما الفرد اليوناني فكان ينقصه كل شئ.

كان هناك أفراد في روما القديمة متمركزون حول ذاتهم وأنانيون إلى درجة لم يبلغها أي يوناني قط. وقد وصف الكاتب الروماني بترونيوس [4*] هذا النوع من الأفراد الذي لا يمارس أي إحساس بالمسئولية الاجتماعية في كتابه ساتيريكون [5*]، الذي يسخر فيه من تريمالكيو، وهو نموذج للعصامي الروماني. ولد تريمالكيو عبدا أجنبيا، لكنه ارتفع في السلم الإجماعي ليصبح مليونيرا بفضل دهائه وطموحه. ويترك بترونيوس بطله تريمالكيو يصف ارتفاعه من الأسمال إلى الثراء:

«استريحوا أيها الأصدقاء. فقد كنت مثلكم و الماضي، ولكنني ارتفعت إلى القمة بفضل مقدرتي. الجسارة هي التي تصنع الإنسان، ولا يهم سوى ذلك، فأنا اشترى وأبيع كما ينبغي... ومن خلال حاستّي التجارية صعدت إلى أعلى. عندما أتيت إلى هنا من آسيا لم تكن قامتي أطول من شمعدان... وظللت طوال أربع عشرة سنة حيوان سيدي المدلل... ومن ثم أورثني أنا والإمبراطور كل شئ يمتلكه، ولذا وجدت نفسي أمتلك ثروة تعادل ثروة عضو في مجلس الشيوخ. ولكنني لم أشبع قط، وأردت أن أجرب حظي في العمل التجاري. وبالاختصار ابتنيت خمس سفائن وملأتها بالنبيذ-وكان ثمنها يعادل وزنها ذهبا ذياك الوقت-وشحنتها إلى روما؛ وكأنني أخبرت السفن أن تغرق نفسها لأن هذا هو ما حدث بالضبط. نعم لقد تحطمت السفن الخمس. ليست هذه مزحة. وفي ذلك اليوم ابتلع البحر مليونا. أغلبت على أمري؟ كلا بحق الجحيم فقد أثارت هذه الخسارة شهوتي وكأن شيئا لم يحدث على الإطلاق. وهكذا بنيت المزيد من السفن-سفنا أكبر وأفضل وأوفر حظا. ولا يستطيعَ مخلوق أن يزعم أنني لم أكن جسورا. غير أن السفن الكبيرة تجعل الإنسان يشعر أنه هو نفسه كبير. وشحنت حمولة من النبيذ ولحم الخنزير والبقول والعطوَر والعبيد. وحينئذ جاءتني الثروة

في اللحظة المناسبة... ففي هذه الرحلة وحدها كسبت حوالي. 50 ألف. فاشتريت كل أملاك سيدي القديم، وبنيت منزلا واشتغلت بتجارة العبيد وشراء قطعان الماشية. ولم تلامس يدي شيئا إلا أخذ في النمو وكأنه عش النحل. وما إن أصبحت أكثر ثراء من كل الناس في بلدي مجتمعين، حتى أخذت أرباحي وانسحبت. وتركت التجارة وبدأت إقراض العبيد السابقين...

لقد بنيت هذا المنزل. وكما تعرفون كان كوخا فأصبح الآن مزارا يشتمل على أربع حجرات طعام، وعشرين حجرة نوم، وبهوين من الرخام، وحجرة طعام في الدور العلوي، وحجرة رب البيت حيث أنام، ومسكن جميل للبواب، وحجرات للضيوف كافية لكل ضيوفي... صدقوني: النقود تصنع الإنسان. إن لم يكن معك مال فأنت لا شئ. ولكن الثروة الكبيرة هي الإنسان الكبير. هذا ما حدث لصديقكم: من الملاليم إلى الملايين» [6].

لم يكن هناك مثيل (نظير) لتريمالكيو عند اليونان القدماء إطلاقا. فلم يكن هناك يوناني بمثل هذه المادية، ولم يكن هناك يوناني يتباهى بهذه الطريقة. كيف فعلت «أنا» ذلك، وكيف لم أفعل «أنا» ذاك. ما من شخصية في الرواية اليونانية يتركز تفكيرها حول نفسها. كما فعل تريمالكيو. أما الرومان فقد تقبلوا الأفراد الأنانيين الفارغين من أمثال تريمالكيو لأنهم كانوا يعيشون في عالم مختلف عن اليونان. كان المجتمع الروماني أكثر تدفقا ودينامية من المجتمع اليوناني. كما كانت روما أكثر وعيا بالمال وتوجها نحو التجارة، فكان بوسع الروماني الطموح أن يرتفع بسهولة من «الملاليم إلى الملايين» لأن المجتمع الروماني كان يتغير بسرعة كبيرة. كما أن المجتمع الروماني كان يتيح للفرد الطموح المزيد من الفرص «للنجاح» بمجهوده الخاص لأنه كان مجتمعا أكبر من مجتمع المدينة-الدولة اليونانية. لقد حكم الرومان إمبراطورية متسعة قدمت فرصا لا تحصى للاستغلال ولإحراز الشهرة الشخصية كرجل أعمال أو جندي أو موظف في الحكومة. وكانَ مجال المناورة أمام الروماني الطموح أوسع. لم يكن عالم البحر المتوسط في متناول يده فحسب، بل كان يستطيع أن يستغل الهوة المتسعة التي تفصله عن الحكومة. وبينما كان اليوناني يشعر دائما بتأثير المدينة-الدولة لم يكن على الروماني أن يطيع سوى قوانين إمبراطور بعيد.

إن هذا النوع من الفردية العدوانية الأنانية التي كان يمارسها تريمالكيو

ويدعو إليها يبدو عصريا جدا بالنسبة لنا. ويرجع هذا إلى أن روما القديمة كانت قد شرعت في تطوير العقلية التوسعية المادية والمجتمع المتوجه نحو المال والعمل التجاري، الذي شكل جزءا كبيرا من أسلوبنا في الحياة. غير أن التطور المبكر للمجتمع التجاري في روما القديمة توقف فجأة، ولم يبعث من جديد ليصل إلى أقصى قدراته إلا في القرون الأخيرة فحسب. لقد كان الرومان هم أكثر الشعوب القديمة قربا من تطوير الفردية العدوانية التي توجد في عالم أصحاب الأعمال التجارية. غير أن روما القديمة لم تصبح إطلاقا حضارة تجارية على نحو كامل، أما تريمالكيو فلم يكن أكثر من مبالغة من مبالغات الأدباء.

الروح المسيحية من خلال الاعتراف: أوغسطين

ثمة نوع آخر من الأفراد خلقته روما القديمة، وهو نوع نختلف تماما عن أولئك الذين يمثلهم تريمالكيو. أعطتنا روما الفرد الروحي كما أعطتنا الفرد المادي. صحيح أنه كانت ثمة إشارات للمواطن المتفرد في الروح والوجدان والفكر في اليونان القديمة، وأن سقراط كان يشير إلى فكرة مشابهة عن النفس عندما تحدث عن ضميره أو«الرب الصغير» في داخله. ولكن لم يأخذ العديد من الناس هذا المثل الأعلى بجدية إلا مع الإِمبراطورية الرومانية.

وهناك أنماط عديدة من هذه الفردية الروحية في الإِمبراطورية الرومانية. ففلاسفة الإِمبراطورية الرومانية)الرواقيون والأبيقوريون(علموا تلامذتهم أن يحققوا «السكينة الداخلية» و «ضبط النفس» و «العقل الذي حقق السكينة»، وأحيانا كانوا يذهبون (كما فعل سقراط) إلى أن هناك قبسا إلهيا في كل إنسان. وفي الوقت نفسه تحول كثير من الرومان، الذين لم ينالوا حظا كبيرا من التعليم، عن الاحتفالات الدينية الرسمية الشكلية إلى ديانات جديدة وعدتهم بتجربة شخصية وحياة فردية بعد الموت. وكانت المسيحية بطبيعة الحال، هي أنجح الديانات الجديدة التي بشرت بالخلاص الشخصي. وتكمن جاذبيتها (مثل عديد من ديانات الإمبراطورية وفلسفاتها) في أنها كانت تقدم الأمان الشخصي في عالم مضطرب يزداد تجردا من العاطفة.

لقد نبعت المسيحية من ديانة العهد القديم، ديانة اليهود القدماء، ولكن ثمة اختلافا هاماً واحداً على الأقل. فقد كان اليهود القدماء يتطلعون إلى خلاص اجتماعي للقبيلة بأسرها، وحلموا باليوم الذي يمكن أن يعودوا هم، «شعب الله المختار»إلى «الأرض الموعودة»-أرض أسلافهم. ولكن بعض اليهود، مثل يسوع، قد بدءوا (على الأقل في زمن الاحتلال الروماني) يعتقدون أن الخلاص يمكن أن يكون شخصيا لا اجتماعيا، وأن مملكة المستقبل قد «لا تكون في هذا العالم». وجاب أتباع يسوع جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية ونادوا بأن كل فرد قد ولد ومعه «روحه» المقدسة الخاصة، وأنه شخصيا مسئول أمام الله عن رعاية هذه النفس. ولقد أصر هؤلاء المسيحيون على أن الشخص يعيش بعد الموت، لكن هذه الحياة الآجلة تتوقف على ما فعله هو نفسه، وليس على ما فعله له غيره.

إن الفكرة القائلة إن الله مهتم بسلوك كل فرد ومعتقداته لا بد أنها استهوت أولئك الذين شعروا بالضياع وسط اتساع الإمبراطورية وضخامتها. غير أن المسئولية الهائلة أمام الله، التي تضمنتها هذه الفكرة، لا بد أنها كانت عبئا رهيبا على أولئك الرومان الذين آمنوا بها بعمق. ولذا كان المسيحيون يتسمون عادة بالإغراق في الاستبطان. فكانوا يطرحون الأسئلة عن أنفسهم وعن عقيدتهم وعن سلوكهم، وهي أسئلة لم تطرأ لمعظم الناس العاديين على بال. وسعوا إلى معرفة أنفسه كي يعرفوا الله. ودرسوا كل تجاربهم الماضية في بحثهم عن التجارب الشخصية التي تنشد الألوهية.

ولقد كان أوغسطين، أب الكنيسة، يهدف من مؤلفه الاعترافات، الذي كتبه حوالي عام400 إلى معرفة الذات. وهذه السيرة الذاتية الروحية مثال رائع للمحاولة المسيحية المتكررة للوصول إلى فهم تفصيلي للحياة الباطنية، وخاصة الخطيئة. وربما لم يحاول أي إنسان قبل أوغسطين أن يفهم نفسه على نحو كامل مثله:

«إني أود أن استرجع دنس روحي وآثامها الجسدية. وإني لأفعل هذا لا لأني أحبها، بل لأني أود أن أقع يا إلهي في حبك. وإني لأفعل هذا بدافع من حبي لك. ووسط مرارة ذكرياتي، هأنذا أطأ ثانية أشد طرقي إثما حتى يعم خيرك على» [7].

اعترف أوغسطين بأفكاره الخاصة («مرض النفس») كما اعترف بأفعاله.

وقد طلب من الله المغفرة لادعائه، وهو بعد في السادسة عشرة، بأنه يماثل خلانه خبرةً في الأمور الجنسية.

«خجلت من أن أكون أقل من خلاني في ارتكاب الرذيلة، إذ سمعتهم يتباهون بأفعالهم المشينة ويتفاخرون بها كلما ازدادت انحطاطا. وجدنا المتعة في ارتكاب الرذيلة، لا من أجل لذة الفعل فحسب، بل أيضا لما تحمله من ثناء... لقد ازددت من انحطاطي حتى لا يستهزئوا بي» [8].

نقب أوغسطين في ذاكرته ليتذكر كل شئ، حتى أكثر الأفعال ثانوية- مثل سرقة كمثرى من شجرة أحد الجيران:

«لقد أردت ارتكاب السرقة، وارتكبتها، لا تدفعني في ذلك الحاجة، ما لم تكن الرغبة في العدالة والخير.[*6] سرقت شيئا لديِّ منه الكثير، بل ولدي أفضل منه. كما أنني لم أرغب في أن استمتع بهذا الشيء الذي أردت أن أناله بالسرقة، وإنما أردت أن أستمتع بالسرقة ذاتها وبخطيئة السرقة.

كانت هناك شجرة كمثرى محملة بالثمار في حديقة مجاورة لحقلنا، لم يكن مظهرها أو مذاقها مغريا. وفي ساعة متأخرة ذات ليلة واصلنا ألعابنا في الطريق، وانطلقت جماعة من أسوأ الشباب لهز الشجرة وسرقتها. أخذنا أحمالا كبيرة من الثمار منها لا لنأكلها بل لنلقي بها للخنازير، وحتى لو أكلنا القليل منها فإننا كنا نفعل هذا لإِدخال السرور على نفوسنا لأنه أمر محرم» [9].

لماذا يرغم رجل في منتصف الأربعينات، أسقف في كنيسة كاثوليكية رومانية، لماذا يرغم نفسه على تذكر شقاوات عادية لصبي في السادسة عشرة من عمره؟ كان المسيحيون يشعرون بأنهم مسئولون عن خطايا الطفولة بمقدار مسئوليتهم عن الخطايا التي ارتكبوها في اليوم السابق. إذ كانوا يؤمنون بأنه يجب الحكم على الفرد كشخص كامل، على أساس ما كان عليه في الماضي، وما هو عليه في الحاضر. إن معظم الديانات، قبل المسيحية، كانت تنظر للخطايا الإِنسانية باعتبارها أخطاء أو زلات خاصة يمكن «التكفير عنها» بالقربان المناسب. أما المسيحيون فقد آمنوا بأن الخطيئة هي علامة على الشخصية الفاسدة التي يجب أن تهتدي للمسيح قبل أن يتوقف ارتكاب الخطايا.

ومما لا شك فيه أن كل فرد في روما القديمة لم يكن واعيا بذاته ولم

يكن فرديا مثل أوغسطين أوتريمالكيو. ولعل نسبة المسيحيين من سكان الإمبراطورية الرومانية لم تزد عن10٪ قبل أن تصبح المسيحية دين الدولة)إبان حياة أوغسطين). وما أن أصبحت المسيحية دين الإمبراطورية الرسمي حتى أصبح كثير من الناس مسيحيين لدواع سياسية، وليسَ بالضرورة لأنهم كانوا يبحثون عن الخلاص الفردي.

ومع هذا كان هناك كثير من الرومان أكثر وعيا بفرديتهم من أية جماعة من الناس سبقتهم. فقد كان المجتمع الروماني أكثر تخصصا من أي مجتمع سابق. وهذا يعني أنه كانت هناك فروق فردية بين الرومان أكثر مما كان الأمر عليه في السابق: كان هناك تنوع أكثر في الأعمال وأحوال المعيشة وأساليب الحياة وطرق التفكير. وهكذا شهدت روما قدرا من الفردية يفوق، بالمعنى الحقيقي، ما شهدته اليونان والحضارات السابقة عليها.

لمزيد من الاطلاع

يعد كتاب دوروثي لي Dorothy Lee الحرية والثقافة Freedom and Culture نقطة بداية طيبة للاطلاع على تفسيرات علم الإنسان للفرد البدائي. وعلى أية حال يعد كتاب بول رادين Paul Radin الإنسان البدائي فيلسوفا Primitive Man as Philosopher تصويبا ممتازا للافتراض السائد بأنه لم يكن هناك مفكرون في المجتمعات البدائية.

ويمكن للدارس الذي يود أن يعرف عن الفرد البطولي في العصر البرونزي أن يرجع مباشرة إلى الإلياذة Iliad والأوديسة Odyssey من تأليف هوميروس Homer (في طبعات عديدة). ويعد كتاب م. أ. فنلاي M. I. Finley. عالم يوليسيس The World of Ulysseys مرجعا ممتازا. ويقدم كتابا وليم هـ ماكينل William H. McNeill ظهور الغرب rise of the West وتاريخ العالم World Historyتفسيرات توحي بالكثير من الأفكار عن علاقة الحرب في العصر البرونزي والعصر الحديدي بالفردية في اليونان القديمة العالم بأسره.

ويحكي كل نص تقريبا يكتب في ذلك العصر كما تحكي تواريخه قصة اليونان القديمة كعصر ذهبي للفردية. وقد أوردنا المداخل المعروفة في نهاية الفصل السابق. وإذا أراد القارئ أن يستكشف المزيد عن الموضوع فأننا ننبهه إلى كتاب ورنر جاريجر Werner Jaeger الصعب والمفيد بيدياPaideia

وكتاب من تأليف أ. ر. دودز E. R. Dodds اليونانيون والنزعة اللاعقلية The Greeks and the Irrational وكتاب م. أ. فينلي M. I. Finly اليونان القدماء: مدخل إلى حياتهم وفكرهم The Ancient Greeks: An Introduction to Their Life and Thought وكتاب برونو سنل Bruno Snell اكتشاف العقول The Discovery-of Mind. ولكن لا يمكن فهم التفرد اليوناني بدون دراسة نماذج من أفراد العصر الكلاسيكي. وهناك طبعات متعددة ترضى جميع الأذواق لكتابات أفلاطون Plato وارسطو Aristotle وهيرودوت Herodotus وثيوسيدس Thucydides و يوربيدس Euripides وسوفوكليسSophocles واسخيليوس Aeschylus وأرسطوفانيس Aristophanes. وما هذا إلا قليل من كثير.

ولقد دخلنا إلى عالم الفردية الروماني من خلال ساتيريكون Satyricon لبترونيوس Petronius واعترافات اوغسطين, Augustines Confessions، وكلاهما جدير بالقراءة كاملا. ولفهم الفرد الروماني الكلاسيكي يمكن للدارسين قراءة شيشرون Cicero وقيصر Caesar وتاسيتون Tacitus وسوتونوس Suetonius وليفى Livy وهوراس Horace وجوفينا Juvenal وأوفيد Ovid وهم قليل من كثير. وقد أسلفنا ذكر جميع المراجع الثانوية العديدة، ولعل أهمها كتاب جيروم كاركوبينو Jerome Carcopino الحياة اليومية في روما القديمة Daily Life in Ancient Rome. وبالنسبة للمسيحية الرومانية نجد أن رسائل بولس Paul أوجيروم Jerome شأنها شأن رسائل أوغسطين تخبرنا بالكثير. ويضيف كتاب هارولد ماتنجلي Harold Mattingly المسيحية في الإمبراطورية الرومانية Christianity in the Roman Empire وكتاب أ. دَ. نوك A.D. Nock الهداية Conversion لفهمنا لقضية تركيز المسيحية على الفرد.

الحواشي

(*) Wintu

(1*) Dorothy Lee

(2*) Maori

(3*) Trimalchio

(4*) Petronius

(5*) Satricon

(*6) هكذا في الأصل، ولكن المعنى لا يستقيم إلا إذا عكست القضية فأصبحت القضية: «مالم تكن الرغبة في الابتعاد عن العدالة والخير». (المترجم)

الهوامش

1- Dorothy Lee, “The Conception of Self Among the †Wintu Indians” in Dorothy Lee, Freedom and Culture†
(Engewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, 1959) p. 139.

2- Ibid.

3- Ibid., p. 140.

4- Horner, Iliad, Bk. XXII, translated by Andrew Lang, Walter Leaf, and Ernest Myers (New York: Grolier, 1969), pp. 340

5- William H. McNeill, A World History (New York: Oxford University Press, 1967), pp.90-91.

6- Petronius, The Satyricon, trans . William Arrowsmith (New York: New American Library, 1959), pp. 81-83.

7- Augustine, The Confessions of St. Augustine, trans, John K. Ryan (Garden City, New York: Doubleday, 1960). bk.2, ch.I, p.65.

8- Ibid., bk. 2, ch.3 p.68.

9- Ibid., bk.2, ch.4. pp.69-70.

السياق التاريخي

للعالم الكلاسيكي 1000 ق.م.–500

اليونان	روما	الشرق الاوسط وافريقيا	الهند	الصين
حرب طرواده حوالي 1200 ق.م.		سفر التكوين 850ق.م-500ق.م		
هوميروس حوالي 700 ق.م.			المهابراتا حوالي 600- 300 ق.م.	لاوتسو حوالي 600 ق.م.
			بوذا حوالي 50 ق.م.	كونفوشيوس 551 ق.م.- 479 ق.م.
سقراط 469ق.م-399ق.م.				موتسو 479ق.م. -381ق.م.
أفلاطون 427ق.م-347ق.م.				
	الغاليون يغتصبون روما 391 ق.م.			
أرسطو 384ق.م-322ق.م				السيد شانج مات 338ق.م.
الإسكندر الأكبر 356ق.م-323ق.م.		الإسكندرية تأسست 331 ق.م.	أسرة موريا 322 ق.م.- 185ق.م.	
			كوتيليا حوالي 300 ق.م.	
	حرب قرطاجنة الأولى 264ق.م-241ق.م.		أشوكا 273 ق.م. 232 ق.م.	هان فاي مات 233 ق.م.

اليونان	روما	الشرق الاوسط وافريقيا	الهند	الصين
	حرب قرطاجنة الثانية 218 ق.م–201 ق.م.			أسرة تشين 221 ق.م.- 207 ق.م.
	حرب قرطاجنة الثالثة 149 ق.م–146 ق.م.			أسرة هان 202 ق.م– 220
	يوليوس قيصر 102 ق.م–44 ق.م.			
	أوغسطوس ازدهر 27 ق.م–14	يسوع حوالي 3 ق.م–30		
	أوفيد 43 ق.م–17			
	بترونيوس مات عام 66			
	بليني 61 - 113			
	جوفينال 55 - 138			
	ديو كلينيان 284 - 305			
	قسطنطين 306 - 337			
	ألاريك يهزم روما 410			
	أوغسطين 354 - 430			

الباب الثالث

العالم التقليدي

1500-500

7 العنف والانتقام

بَرابرة وفرسَان وصليبيّوُن

سواء أكانت الولايات المتحدة الأمريكية بلدا يتسم بميل خاص إلى العنف والحرب أم لم تكن لها مواقف من الحرب والعنف تطورت من التاريخ الغربي بشكل فريد، فأمريكا توسم أحيانا بأنها النمو الأشد تطرفا للحضارة الغربية الأوربية، وقد كانت أمريكا بالفعل-من بعض الأوجه-هي الأقدر على تنمية إمكانات أوروبا التي تشكلت في العصور الوسطى. ولما كانت أمريكا أقل من بلاد أوروبا التصاقا بالثقافة الكلاسيكية، فقد استطاعت أن تحقق على اكمل نحو تلك الإِمكانات الكامنة في البدايات الأوربية المسيحية الديناميكية التوسعية. فإِذا كانت أوربا الغربية-في الألف سنة الأخيرة-من أكثر مجتمعات التاريخ البشري نزوعا إلى العدوان والتنافس والاستعمار والغزو، فلعل أشد فروعها نجاحا وتمتعا بالاستقلال (أعني أمريكا) كان أقلها كبحا لجماح هذه النوازع.

وسنبحث في هذا الفصل جذور المواقف الأمريكية من العنف والحرب بالبحث عن جذور أوربا. والواقع أنه قد ظهر تراث حربي متميز منذ بواكير التاريخ الأوربي، واتضحت معالمه في غزاة

روما البرابرة، والصليبيين المسيحيين في الأراضي المقدسة. وفيما بين هؤلاء وأولئك مجال للتأمل في «أساليب العنف» وانبثاق العدالة من الانتقام، والعلاقة بين التجارة والإغارة، وبين الصلوات والصولات.

ذرية أتيلا: البرابرة

لقد انحدر جميع الأمريكيين البيض (في جانب كبير على الأقل) من القبائل البربرية التي اجتاحت روما وأوربا من سهوب آسيا. وقد كان أسلافنا هؤلاء جحافل جامحة. فالمواطن الروماني سيدونيوس أبوليناريس[*] يقول إنه يؤثر أن يواجه الإملاق أو الحرق أو السيف أو الوباء على الخضوع للقوط الغربيين أو الغال. فلما تحركت هذه القبائل إلى إيطاليا راض نفسه على الاختلاط برؤسائهم الغلاظ الذين كان يتضوع شعرهم بالدهن الزنخ وتفوح من أفواههم رائحة البصل والثوم والأدوات الجرمانية الغريبة.

وقد كان الملك الصالح جنْترامن[*1]، زعيم الفرنجة (الذين استقروا في فرنسا الحالية) من أفضل هؤلاء الزعماء، حسب أقوال رواتهم. صحيح أنه كان عربيدا فاسقا، كأي فرد من بني جلدته، «ولكنه حين يكون في صحبة أساقفته يتصرف مثلهم». وقد رسَّمته الكنيسة القديمة قديسا. ولا يؤخذ عليه إلا تلذذه بسفك الدماء. وقد كان من بين ضحاياه الكثيرين طبيبان أخفقا في مداواة زوجته.

ولعل الملك ألبوان [*2]، ملك اللمبارد، الذي جاء بالقبيلة من الدانوب إلى إيطاليا، فقتل ملك الجيبيد Gepid وتزوج بابنته، كان يستطيع أن ينشئ دولة لومباردية موحدة في شمال إيطاليا (في القرن السادس) لو كان أكثر حساسية. إذ يذكر بولس الشماس Paul the Deacon أن ألبوان سقى زوجته نبيذا في طاس اتخذه من جمجمة أبيها. والظاهر أنها لم تستمرئ النكتة، فأمرت «المرأة الخرقاء» باغتيال هذا الكهل المهذار، كما يذكر بولس.

والأرجح أن جنترامن وألبوان لم يكونا نسيج وحدهما. فإن أحد مؤرخي الغزوات القبلية، في القرن السابع، يذكر نصيحة أم أحدَ الملوك البرابرة لولدها: «إذا رمت عملا يرفع ذكرك، فعليك بهدم كل ما شاده غيرك والفتك بكل من ظفرت به، فإنك لن تشيد خيرا مما شاد سابقوك. وليس في مقدورك تحقيق إنجاز أنبل ليذيع صيتك». وسواء أكان هناك ابن يستمع لمثل تلك الكلمات من أمه-حقا أم لا، فإنها تعبر-دون شك-عن جانب من

الوعي البربري. إن زُعماء القبائل الرَحل كانوا حساسين بصفة خاصة بالنسبة لمسألة التدليل على قدراتهم في الحرب. فالشجاعة والبأس، بل القسوة، كلها لها مكانتها العالية بين القيم القبلية. وقد كانت حظوظ هذه القبائل، ولا سيما في الأوقات العصيبة، تتوقف مباشرة على قدراتهم على التدمير والسلب. وطوال حياتهم كانوا يتدربون على القنص وتقلد السيف والقيام بغارات خاطفة على ظهور الخيل والرجوع بالأسلاب والعبيد إلى المعسكر.

وربما كانت القبائل التي تغلغلت في أعماق الإمبراطورية الرومانية أقل شراسة من تلك التي كانت تدفعها من السهوب (كان أقدم الغزاة القريبين إلى روما(-في الأغلب-قبائل شبه متحضرة عبرت الألب «منسحبة»(وقد ذكر البرابرة أنفسهم قصصا عما لاقوه من قسوة أشد على يد قبائل أبعد عن المدينة. فكانت قبائل الهان، كما ذكر أميان مارسيلين[*3]، أقلها تحضرا وأبعثها على الرهبة:

«إن عنفهم لا يعرف حدودا. فكانوا يكوون وجنات أطفالهم حتى لا تنمو لحاهم. وهذه المخلوقات القصيرة القوية الممتلئة الأجسام الغلاظ الأعناق، لا يطهون الطعام، ولكنهم يلتهمون الجذور البرية واللحم النيئ لأول حيوان يصادفهم. وليس لهم مأوى ولا مدافن، وليس عندهم سوى ملابس من جلد الفئران يرتدونها إلى أن تتهلهل. ويقال إنهم مقيدون بجيادهم، لا يترجلون ليأكلوا أو يشربوا بل غالبا يظلون يمتطون الجياد في نومهم وأحلامهم»[1]

إن الأسلاف القبليين للأمريكيين كانوا-دون شك-«برابرة». وهذه الكلمة ملائمة، فقد كانوا همجا بالمعنى الذي يستعمله اليونان والرومان، إذ كانوا ينطقون بأصوات تشبه «بار بار». ولكن الشيء الأكثر أهمية أنهم كانوا همجا بالمعنيين المحدثين للكلمة، فقد كانوا عنيفين وبدائيين (أو بمعنى أدق، كانوا لا يزالون بعدها مرحلة ما قبل الحضرية). فحياتهم الوحشية، وافتقارهم إلى أدوات أو معارف أو وسائل الراحة الموجودة في المدن اكثر تقدما، كافية لتبرير وصفهم بأنهم «برابرة.»

ونحن لا نستخدم كلمة «برابرة» لإِصدار حكم أخلاقي عليهم، وهو ما فعله بعض أوائل المسيحيين والرومان. فحسب بعض الشهود المتعلمين، ممن شهدوا الغزوات، كانت الإشارة أن هذه القبائل وثنية أو جرمانية هو

مثل قولك إن الغزاة ليسوا من بني البشر، من الناحية المعنوية. وقد شاع هذا الرأي، بصفة خاصة، بين الأرستقراطية الرومانية وأساقفة الكنيسة. إلا أن راهبا واحدا على الأقل كان في مارسيليا حوالي عام 440 أطلق على نفسه اسم سالفين ساق لنا رأيا آخر.

كتب سالفين(*4) في كتاب ظل باقيا بطريقة ما، أن من الحق أن الشعب الساكسوني شعب لا يعرف الرحمة، وأن الفرنجة غير جديرين بالثقة بهم، وأن الهان على جانب كبير من العجرفة. ولكنه يطرح سؤالا خطابيا: «هل كانت رذائلهم أشد إثما من رذائلنا؟ وهل كانت خلاعة الهان أكثر إجراما من فسقنا؟ وهل كان غدر الفرنجة أدعى للوم من غدرنا؟ وهل يكون الألماني السكير أحق باللوم من المسيحي السكير؟ وهل يكون البربري الجشع أسوأ من المسيحي الجشع؟ وهل مكر الهان أو الجيبيد أمر شاذ للغاية؟».

ويذكرنا سالفين بأن البرابرة لا يحتكرون القسوة أو الخطيئة، وأنهم في الحقيقة يختلفون كثيرا عن السلطات الرومانية التي حلوا محلها. لقد أفلحوا في غزوتهم لأن المجتمع الروماني كان قد أصبح شبيها بمجتمع البدو في عنفه وعدم استقراره. وكان الفقراء في المجتمع الروماني يفضلون البرابرة أحيانا على ساداتهم:

«إن الفقراء الرومان المنبوذين، والأيامى المنكوبات، واليتامى الذين تدوسهم الأقدام، وحتى الكثيرين من الرومان المتعلمين وأولاد الناس لاذوا بأعدائهم. لقد كانوا يبحثون عن الإنسانية الرومانية بين البرابرة، حتى لا يهلكوا من القسوة البربرية بين الرومانَ. لقد كانوا مختلفين عن البرابرة في عاداتهم ولغتهم ورائحة ملابسهم، إلا أنهم فضلوا هذه الاختلافات على تحمل الجور والقسوة. لقد انطلقوا ليعيشوا بين الهمج في جميع الأنحاء ولم يندموا على فعلتهم قط، وفضلوا أن يعيشوا أحرارا تحت مظهر العبودية على أن يعيشوا عبيدا تحت قناع الحرية. ذلك لأن المواطنة الرومانية التي كانت تلقى تقديرا وتشتري بثمن باهظ لم تعد جديرة بالتقدير، بل أصبحت موضع الاحتقار. ومن لم يهرب اضطر إلى أن يصبح همجيا بمقتضى القانون الروماني، أو بسبب الفوضى الناجمة عن خروج الرومان على القانون. إننا نسميهم عصاة ضالين، ولكننا نحن الذين أجبرناهم على أن يصبحوا مجرمين» [2].

إن سالفين يقول الكثير. لقد أصبحت روما عنيفة مثل العالم الهمجي. واقترنت الغزوات بتمرد المظلومين والمعدمين الرومان. فالإمبراطورية الرومانية لم تمت غيلة، بل انتحرت. إن ملاك روما قد تركوا ممتلكاتهم تتدهور إلى درجة لا يجدي معها أي إصلاح.

فأوربا هي وليد اقتران البربري الفار بفقير روما المتبربر. وقد تعلم البربري أن المرء لا ينال من الحياة إلا ما ينتزعه من الغير. ولقد تعلم الفقراء الرومان أنه لا يوجد سلام أو أمان عندما تأخذ أسر ثرية قليلة كل شئ من كل إنسان آخر. فالبرابرة والرومان جميعا لم يعرفوا شيئا عن الحرية أو حياة السلم. ولم يتيسر لهم إلا عالم عنيف مضطرب-وحتى هذا يجب أن يؤخذ عنوة.

فالحياة كانت تافهة المعنى في المجتمع الأوربي الباكر. وقد عنى القليل من الكتاب بمصاعب عامة الناس، ولكن أمثلة قليلة، نضربها كيفما اتفق، من شأنها أن تعبر عن مجريات الأحوال في القرون القليلة الأولى بعد الهجرة البربرية.

فقد روى جريجوري من تور(*5) حكاية عن قيام أهالي أورليان وبلوا Blois بنهب بيوت شاتودون وشار تر(*6) وحرقها والفتك بكثير من الآهلين، ولكنهم شربوا من الكأس نفسها على يد من نجا منهم. وكتب مؤلف آخر، هو جريجوري الأول، عن سطوة الجباة الذين أرغموا سكان كورسيكا على بيع أولادهم فبحثوا عن ملجأ لهم بين «اللومبارديين المقيتين». ووصف مؤلف آخر، هو بيد المبجل Venesable Bede، كيف أن جماعة مكونة من أربعين أو خمسين نفسا، بعد ثلاث سنوات من القحط والمجاعة، «أنهكهم الجوع فانطلقوا إلى جرف فوق البحر 3؛ ورموا أنفسهم وهم ممسكون بأيديهم معا».

وتعبر المدونات القانونية، بلغتها المحايدة، عن رخص الحياة: «من قطع يدا أو قدما أو سمل عينا أوجدع أنفا فغرامته مائة سو، تخفض إلى 63 سو إذا لم تفصم اليد عن المعصم، ومن قطع إبهاما فغرامته 50 سو تخفض إلى 30 سو ما لم يفصم، ومن قطع السبابة يدفع غرامة 35 سو ومن قطع إصبعين معا 35 سو، وثلاثة أصابع 50 سو».

على أن القانون المدون (مثل الجزء السابق الذي اقتبسناه من القانون

الخاص بقبيلة الصاليين من الفرنجة) ليس له أي معنى إذا ما وقع المرء في أيدي الأعداء. فعندما وقع سانت ليجير، أسقف أوتون، في قبضة يد عمدة من عمد القصر المعادين له عام 677- قطعوا لسانه، ثم أرغموه على المشي حافيا في بركة بها صخور مدببة منحوته أشبه بالرماح، ثم سملوا عينيه. ومثل هذه القصص لا نهاية لها. ويحكي آخر عن شخص تعس عذب لمدة ثلاثة أيام، ثم ربط بمؤخرة جواد جامح ضرب بالسياط حتى انطلق. وقتل آخرون بربطهم إلى حصانين يسيران في اتجاهين متقابلين. إن القسوة لم تكن تعرف أي حدود.

البرابرة يتبنون الحضارة بأنفسهم

مما لا جدال فيه أن جَيَشان الغزوات البربرية انخفض تدريجيا. ومع حلول القرنين السادس والسابع، انخفض عدد الغزوات واستقرت نظم القبائل الرحل لكَي تحيا حياة زراعية. وبحلول القرن السادس كان القوط، الذين أرهبوا الفيالق الرومانية، قد أنتجوا ثقافة متطورة إلى حد معقول. فكان بوسع أحد مؤرخيهم-جوردانز-أن يتباهى بأن على رأس القوط ملكا فيلسوفا وعالما، وأنه كان لديهم عدد من أساتذة الفلسفة يفوق عددهم في اليونان القديمة. لقد كان مبالغا بلا ريب، ولكن مبالغته ليست مما يدخل السرور على نفس البربري الأصيل.

وبحلول القرن الثامن كان الرعب المباغت الذي يسم الحياة البربرية قد اختفى وحل محله نظام مقر مستند إلى الزراعة وجباية الضرائب وسن القوانين. وكان الفرنجة قد أسسوا مملكة ذات حدود وقوانين ثابتة نسبيا تمكنت بفضل قوتها من صد جيش مسلم أتى من أسبانيا غازيا. وحتى حل عام 800 كان البابا قد توج شارلمان «إمبراطورا للرومان»، والمقارنة هنا ليست خاطئة خطأ كاملا: فقد اشتملت إمبراطوريته على فرنسا كلها وجانب كبير من ألمانيا الحالية والنمسا وإيطاليا (بما في ذلك روما(.ومع أنه كان أميا فقد جمع كثيرا من كبار المثقفين الأوربيين (الرهبان) وضمهم إلى بلاطه. واستطاع أحدهم، وهو ألكوين Alcuin، أن يقول لشارلمان: «إذا نفذت مقاصدك، فقد تنشأ أثينا جديدة في بلاد الفرنجة».

ولكن الصيف الكارولينجي، هذه الفترة التي ظهرت فيها ثقافة عالية

وقانون مستقر، اعترض سبيلها سلسلة جديدة من الغزوات قادمة من الشمال)سوف نعود إليها حالا .(ولكن الثبات والرخاء جعلا الفلاح العادي ينشد «العدالة» حيثما كان سلفه يحتاج إلى «سفك الدماء» للانتقام. وهكذا لم تعد عادات الشعب هي عادات البرابرة.

لقد قامت الأخلاق البربرية على ضرورة الأخذ بالثأر. وكثيرا ما كانت الأسر القبيلية تمزقها المنازعات التي لا تقف عند حد. فكان الشرف يقتضي الأخذ بالثأر، عندما تلحق إهانة بأسرة المرء أو قبيلته. وكان النوم مستحيلا إلى أن يغسل الظلم بالدم. وشيئا فشيئا تمكن زعماء البرابرة (ثم الملوك بعدهم) من الإِصرار على إحلال، تسوية قانونية للمنازعات القبلية، وأصبح المال أو شيء له قيمة بديلا رمزيا عن الانتقام بالدم. والجزء الذي اقتبسناه من قانون الصاليين (الذي أوردناه من قبل بطريقة توحي بازدرائنا له) كان حقا خطوة نحو مجتمع أقل عنفا. صحيح أن الأخذ بالثأر يرضي أحط العواطف الإنسانية للانتقام. ولكن دوافع المهاجم (كما جاء في التعاليم التي كان يلقنها الرهَبان المسيحيون) لها أهميتها أيضا. فما جدوى سمل عين الآخر لتسوية الحساب؟ إن القتل لن يرجع حياة أخرى فقدت، والحساب لم يكن يسوى بهذه الطريقة قط (كما يعرف أكبر رجال القبائل سنا أو الملك أو مدبر الأمور). فالمنازعات أو الانتقام يعني استمرار الحرب ومنع قيام دولة منظمة.

وهكذا حل نظام «الدية» عن ألوان البتر والقتل المختلفة محل الثأر تدريجيا. وهذه الغرامات تتوقف على مدى الضرر الذي لحق بالضحية وقيمته. والنتيجة كما بين روثباري ملك لومبارد في ذيل قائمة الغرامات التي استنها، هي «أنه بالنسبة للجروح السابق ذكرها فرضنا تعويضا أعلى من التعويض الذي فرضه أجدادنا، ولذا يكون دفع هذا التعويض قاطعا لكل عداوة.

يجب أن ننظر إلى الدية بوصفها خطوة تتجاوز البربرية، حيث إنها جعلت المنازعات الأسرية أقل عددا، نظرا لزيادة الغرامة. ولكن حتى فكرة الدية هي فكرة بربرية من منظور الكنيسة المسيحية. لقد حدت من العنف لكنها منعت اللوم. وطالما أن الثمن قد دفع، فيكون الأمر قد سوى كلية. وقد رحبت الكنيسة بإِحلال الدية محل الثأر، لكنها أصرت على أن الأمر يتضمن

قضية أخلاقية. وألف رجال الكنيسة الكتب عن العقاب الذي سينزله الله بمن يقومون بأعمال العنف. وعدت هذه الأفعال خطايا، لا مجرد لحظات عدم استقرار مؤقتة في النظام الاجتماعي. وفي نهاية الأمر عد اللومبارديون والقبائل الأخرى إراقة الدماء والقتل أعمالا خاطئة من الناحية الخلقية ينبغي ألا يرتكبها المرء-حتى لو كان التعويض ممكنا. وهذا الموقف الأكثر «أخلاقية» تجاه العنف لم يكن مستندا بعد إلى أي إيمان إنساني حديث بقداسة الحياة، إذا كان يستند إلى الخوف من القصاص الإلهي وحسب. وبالتدريج حل الشعور «بالعار» لارتكاب الأعمال المعادية للَمجتمع محل عدم الاكتراث الهمجي بالموت. وقد تحول العار بدوره، الذي لم يأت إلا من الضغط الاجتماعي، إلى شعور مسيحي بالذنب الفردي. إِن تاريخ الضمير البشري لم يكف بعد (ولعله لن يكتب)، لكن يبدو أن البرابرة، وقد أصبحوا مستقرين ومتحضرين ومسيحيين، اكتسبوا استعدادا أكبر للشعور بالعار ثم بالذنب. بل إن الشعور بالذنب تم استبطانه بشكل متزايد. إن الذنب في أوربا العصور الوسطى لم يكن أكثر من حكم يصدره الملك المسيحي أو القاضي الذي يعينه، ولا يزال الذنب في المجتمع الحديث هو الحكم الذي يصدره المحلفون، ولكنه شئ أكبر من هذا: إنه المنظم الداخلي الهائل الذي يستجيب لكثير مما نفعل.

وهكذا أخذ المجتمع الأوروبي يصبح أقل عنفا مع تحوله من اللامبالاة إلى الشعور بالعار، ثم بالذنب، ومن الثأر إلى الدية، ثم إلى المسئولية، وذلك بعد أن أصبح المجتمع البربري أشد استقرارا، وأصبح الفرد أكثر إحساسا بالمسئولية عن سلوكه، وحلّ القانون والإجراءات محل الحاجة العمياء للانتقام. ونحن ماضون بالتأكيد في هذا الاتجاه منذَ العصور الوسطى.

ولكننا لم نتخل تماما عن الأساليب القديمة؟ إذا كان التحول يتم أحيانا ببطء مضن، وفي أمور كثيرة لم نكد نبدأ في التخلص من ماضينا البربري. إن الأحقاد العائلية كانت أسلوبا للحياة في منطقة جبال الابالاليا في أميركا منذ عشرات السنين وحسب، ولا يزال الثأر قائما في إيطاليا وأوروبا الشرقية والمناطق الفقيرة الأخرى من العالم النامي. ولم تزل العصابات والجمعيات السرية(مثل عصابة المافية) ولجان الأمن الأهلية أهم من القانون والقضاة في مناطق «حديثة»نسبيا من العالم. والى جانب هذه البقايا من

العالم القديم في العالم الجديد، فإن البلاد الأعظم تقدما والحديثة للغاية (كالولايات المتحدة الأمريكية) غالبا ما تظهر شهوة كبيرة للعنف. والواقع أنه من السهل أن نفهم استمرار تلك البقايا التي خلفتها بربرية العالم القديم. فصقلية، بيت عصابة المافيا، لم تتغير كثيرا عما كانت عليه في الألف سنة الأخيرة. والقول نفسه ينطبق على مناخ ثورات أمريكا اللاتينية والمذابح الهندية وعلى كافة ألوان الاضطهاد الاجتماعي والكوارث الطبيعية في كثير من العالم النامي. وهذه الأمثلة تذكرنا بأن هذا النوع من العنف- حتى في الفترة الهمجية-هو الحياة الطبيعية في «مجتمعات العسر».

والواقع أن إمبراطورية شارلمان لم تتمكن إطلاقا من التغلب على هذا العسر. وثقافتها المزدهرة وقانونها لم يكونا سوى إشارة إلى ما كان يمكن أن يحدث. وهذا الإمكان قد حطمته سلسلة جديدة من الغزوات قام بها البدو الرحل المجريون من مناطق الاستبس)الهنغار) وقراصنة الفايكنج من الشمال والفرسان المسلمون من الجنوب.

النزعة العسكرية المتحضرة: الفروسية والإقطاع

كان الأسلوب الذي ووجه به عنف غزوات القِرن التاسع هو صبغ المجتمع الأوروبي بالصبغة العسكرية وهو ما نسميه «النظام الإقطاعي». ونحن نتذكر صورة الفرسان الذين يرتدون الحلل العسكرية المتَألقة على جياد كبيرة، ويتقارعون في المسابقات (المباريات) بالرماح الطويلة. ولكننا في العادة لا نرى فروسية العصور الوسطى على أنها عملية صبغ المجتمع بصبغة عسكرية، كما لا ننظر إليها على أنها مواجهة لتهديد معين في فترة معينة. ولعل الفضل في شيوع صورة الملك آرثر ولانسلوت وكاميلوت والفروسية الأوربية يعود لهوليود التي تؤكد ما فيها من رومانسية وظرف، وتتجاهل الضرورة العسكرية الملحة التي أدت إلى ظهورها. ولكن يجب أن يكون من الواضح الآن أن الأوربيين في العصور الوسطى لم يخلقوا مؤسسات اجتماعية باهظة التكلفة من باب الظرف. فالفروسية، أو وجود خيالة أرستقراطية ثقيلة الشكَّة، كان من أبهظ المؤسسات الاجتماعية تكلفة. لقد كانت الدروع والخيل استثمارات مكلفة بالنسبة للأرستقراطية. وكان تطوير هذا الجيش عبئا باهظا على طبقة الفلاحين (التي كان عليها أن تضاعف

إنتاجها للإِنفاق على هؤلاء المدافعين.(فالفروسية تطورت لمواجهة الغزوات الجديدة التي قام بها الهنغار والمسلمون والفايكنج.

وقد كان أقدم مؤشر على هذه المؤسسة العسكرية الجديدة هو أول دفاع عن مملكة الفرنجة في القرن السادس ضد الموجة الأولى من المسلمين. وكان على الفرنجة أن يواجهوا الخيالة بالخيالة لضمان بقائهم، فتحولوا إلى فروسية الدروع الثقيلة، وهي نمط من الفروسية أخذته لإمبراطورية البيزنطية عن الفرس)البارثيون(الذين تمكنوا)من القرن السادَس قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي(هم والرومان الشرقيون)من القرن الثالث إلى الثامن الميلاديين(من وقف زحف البرابرة من الاستبس لمئات السنين عن طريق المحاربين المدرعين الذين يمتطون صهوة الجياد الضخمة. وكان البرابرة يشنون الهجمات ممتطين ظهور ما نسميه الجياد الصغيرة. لقد كانوا سريعي الحركة؛ ولما كان البدو الرحل لا يملكون الثروات ولا القدرة على صنع الدروع، فإن هذه الحيوانات الخفيفة كانت كافية. بجانب هذا فإنها لا تحتاج إلى كمية من العشب تزيد عما يمكن أن تهيئه مراعي الاستبس.

ولكن الفرس) الذين أخذ عنهم البيزنطيون(تمكنوا من توفير المصادر اللازمة من الأرض والمرعى تربية الجياد الفخمة التي تستطيع أن تحمل الرجال المثقلين بالدروع. وتمكنوا أيضا من صهر المعدن لتزويد قوة كبيرة إلى حد ما بالحلل المدرعة. وكان من المستحيل على سهام البرابرة الغزاة أن تصب فرق الفرسان هذه لأنها مدرعة بدروع ثقيلة. فقد كانت السهام تأتي مندفعة من أي مسافة، ولكن الحلل المدرعة كانت تصدها بكل بساطة. وصحيح أن الفرسان الإمبراطوريين في كل من فارس وبيزنطة لم يكن في مقدورهم أن يقتفوا أثر البـرَابرة في أراضيهم مهما تكن سرعتهم، ولكن البرابرة بدورهم لم يستطيعوا البقاء أو احتلال الأراضي الامبراطورية، فاعتدل الميزان.

كانت المشكلة هي أن الثروات الضرورية لتربية مثل هذه الجياد، وتسليح مثل هذه الخيالة، والاحتفاظ بها على أهبة الاستعداد، أمر مكلف للغاية. وكانت الضرائب المفروضة على الفلاحين الفرس باهظة إلى درجة أن الإمبراطورية انهارت)بحلول عام 226 م). وكانت الإِمبراطورية البيزنطية

أكَثر نجاحا بسبب ثرائها الطائل، ولكن نجاحها يعود أيضا إلى تأسيسها دولة عسكرية كاملة: فالكنيسة والدولة والجيش كانوا كيانا واحدا.

وعلى أية حال ورث البرابرة الغربيون إمبراطورية مفلسة، الأرض هي كل ثروتها. ومعظم الأرض الصالحة كانت تملكها الأسر الرومانية الغنية ورؤساء البربر، وانتقلت ملكيتها قي نهاية الأمر إلى الكنيسة. تلك الأرض كانت الثروة الوحيدة التي يمكن أن تتحول إلى جياد كبيرة ودورع وفرق فرسان محترفة (كما كان الحال في بيزنطة(. ولقد كان أول الملوك وأسهلها هو استجابة شارل مارتل[*7]، جد شرلمان: ذلك أن مارتل قام، عند غزو المسلمين لملكة الفرنجة من الأندلس، بالاستيلاء على أراضى الكنيسة وأقطعها لخيرة محاربيه على أساس أنهم سيزودون مليكهم بما يلزمه من الخيالة المدرعة. وقد بروا بوعدهم بأن وهبوا لمواليهم حصة في الأرض مقابل الخدمة العسكرية. وقد تمكن شارل مارتل من هزيمة المسلمين في تور عام 733 بمساعدة هؤلاء الفرسان. فالإِقطاع كان السبيل لاقامة خيالة مدرعة، ويتضمن مقايضة الأرض نظير الخدمة العسكرية التي يؤديها الفرسان.

فالإقطاع كان السبيل لاقامة خيالة مدرعة، ويتضمن مقايضة الارض نظير الخدمة العسكرية التي يؤديها الفرسان.وفي نهاية الأمر اضطر معظم كبار الفرسان والملوك وكبار الملاك في أوربا إلى استبدال حصص من أراضيهم مقابل هذه الخدمة العسكرية. ولم تكن أراضى الكنيسة كافية، فكانت العلاقات الإقطاعية الجديدة بعد الغزوات المدمرة على نحو خاص)كبعض غارات الفايكنج(هي السبيل الوحيد للدفاع والطعام على السواء. ويمكن لكثير من أعضاء الأرستقراطية الأوربية في الوقت الحالي أن يعودوا بأصولهم إلى هبات الأراضي في تلك الفترة، في حين ظل الفلاحون-كما كانوا-يسيرون حفاة، ولكنهم هم أنهم استفادوا أيضا من الحماية التي وفرتها الأرستقراطية المدرعة.

ولقد كان نجاح الفرسان في المعركة نجاحا للطبقة الأرستقراطية الجديدة. فقد أحرزوا النجاح في المعركة بسبب أخذهم بالنظام البيزنطي، وكذلك لإضافتهم عنصرا جديدا إلى حرب الخيّالة، وهو الركاب البسيط، الذي ظهر أيضَا في أوروبا في عهد شارل مارتل تقريبا، وأصبح ركنا

أساسيا في عدة الخيالة المدرعة الجديدة. بل إن استخدام الرماح الطويلة والسيوف الثقيلة في الغرب يستند إلى هذا الركاب ذاته. ولسبب لا نعرفه تماما لم يتبن أهل الغرب القوس والسهم، ولكن لم تكن نتائج ذلك سلبية تماما. فضربة السيف أو الرمح التي يسددها فارس مدرع يمتطي صهوة جواده ويعدو بأقصى سرعة مستخدما كل قوته هي ضربة لا تخيب تقريبا، حينما تسدد بدقة. وما كان في مقدور الفرسان الأوربيين أن يكونوا أحسن حالا من أي فرسان آخرين بدون الركاب الذي يثبت المحارب إلى ظهر جواده حتى يتمكن من الهجوم والحركة بسهولة.

ولقد كان التدريب الضروري لمثل هذا النزال تدريبا طويلا، ومن هنا كانت المباريات والمسابقات الكثيرة، ومن هنا أيضا ظهرت ثقافة «الفروسية الشجاعة» المركبة. وقد أصبح الفرسان طبقة مقاتلة مفردة لما يتطلبه ذلك منهم من تدريب مستمر. أدى انعزالهم عن سائر أعضاء المجتمع (الذين يعملون في فلاحة الأرض ليقيموا أودهم) إلى قيام ثقافة فروسية رومانسية ارتكزت إليها الصورة التي رسمتها هوليود للعصور الوسطى. وبغض النظر عن الروماني، ظل الفرسان هم الطبقة المحاربة الحاكمة في أوربا ما بين 500 و 1000 سنة بعد أولى غزوات أسلافهم البرابرة. وما زالت المثل العليا للأرستقراطية العسكرية-من-بساطة وشجاعة وجسارة ورجولة في القتال- وكذلك الصورة الرومانسية للمرأة والشهامة وعشق الخيل، جزءاً مهماً من الثقافة الغربية اليوم.

إن الثقافة الأوربية بدءاً من البرابرة ومرورا بالإقطاع، تقبلت فكرة الحرب بأن أعلت من شأن المحارب، ووضعته في مكانة خاصة. فأرستقراطية المحاربين الحاكمة وسمت الثقافة الأوربية اللاحقة بميسمها الذي شجع الأجيال التالية على إن تقدّر قيمتها تبعا لمدى يلائمها في حومة الوغى، وعلى استعراض شجاعتها في استعراضات وطنية، وعلى رفع أبطالها العسكريين (نابليون، وديجول، وجرانت، وأيزنهاور) إلى مراكز السلطة السياسية.

إن أوربا الغربية وامتداداتها لم تكن الثقافة الوحيدة التي تحول القادة العسكريين إلى حكام. فلقد رأينا كيف حدث هذا في روما وبيزنطة، كما حدث في حضارات أخرى. ولكن الأمر لم يكن كذلك في كل مكان. ففي

الصين، على سبيل المثال كان الجندي-عبر كل التاريخ الصيني تقريبا-يعد نمطا من الأنماط الاجتماعية الدنيا من زاوية المكانة الاجتماعية. ولعل أقرب مثل مشابه لظاهرة الأرستقراطية التي نشأت في أوروبا والتي استندت مكانتها إلى البسالة العسكرية هو ظهور طبقة الساموراي في اليابان. فمن القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر تفككت السلطة المركزية في اليابان (كما في أوربا) وانقسمت إلى ملاك أراض متناحرين كل واحد منهم له جيشه الخاص من حملة السيوف المحترفين يسمون بالساموراي. وبحلول القرن الثامن عشر، مع انهيار النظام الإقطاعي، تحول الساموراي إلى قراصنة وتجار في المدن النامية. وتحول نشاطهمَ العسكري إلى أنواع هامشية مقبولة من التجارة والبحث عن الربح.

وقد حدث تطور مماثل تقريبا في الغرب. فبالرغم من أن مهنة شن الحرب احتفظت بأهميتها، فإن عدوانية المجتمع الأوربي قد تحولت أيضا، عن طريق إحراز الثروة والسلطة بطرق أكثر سلمية، فبعد أن استنفدت الفروسية أغراضها، وبعد أن عجل نمو المدن والممالك بانهيار نظام الإقطاع اللامركزي الذي يستند إلى ملكية الأرض تحولت الأجيال التي خلفت الأرستقراطية القائمة على الفروسية إلى أنواع أخرى من العدوان-وبصفة خاصة الاستكشاف والتجارة.

والواقع أن الأرستقراطية الأوروبية حتى قبل أن تنخرط في الاستكشاف على نطاق العالم وفي المغامرات التجارية على نطاق واسع في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، قامت ببعض المحاولات التجريبية الأولى. ففي القرن العاشر أثبت الفيكنج كيف يمكن أن تتحول الغارات البربرية إلى الاستكشاف والتجارة. وبحلول القرن الثاني عشر كان الأوربيون يحولون الحربَ الدينية إلى مصدر للربح والاستعمار أثناء الحروب الصليبية. لقد كانت هذه هي القنوات «المحترمة» التي وجدتها الثقافة العدوانية الأوربية. فهنا أصبحت ثقافة المحاربين «مقدسة» ومريحة ومحفوفة بالمغامرات. وقد مهدت ثقافات المحاربين بين الفايكنج والصليبيين الطريق الخاص بنا، الذي أفضى بنا إلى حروبنا من أجل «إدخال المدنية» وإلى العدوانية التي تتسم بها ثقافتنا .وهذان مثلان فقط من بين عديد الأمثلة الكثيرة، لكنهما سيعمقان من فهمنا لما أصبحنا عليه.

التجارة والغارة: الفايكنج:

تعد جماعة الفايكنج واحدة من أكثر «مجتمعات المحاربين» حيوية في التاريخ الأوربي. فقد بثت سفن الفايكنج وجنوده، بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر، الرعب في أوصال المجتمعات القروية، من أيرلندة إلى روسيا. وحاربوا وتاجروا مع مدن الإمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية، وأقاموا مخافر أمامية أوربية عبر المحيط الأطلسي. ولم يكن يعرفَ الكثير عن أصول هؤلاء الاسكندنافيين عندما اندفعوا من اسكندنافيا لغزو جزيرة لينديسفارن(*8) الإنجليزية سنة 793. ولعل أسلافهم هم القبيلة «الجرمانية» التي أطلق عليها المؤَرخ الروماني تاسيتوس(*9) اسم قبيلة سيونس Suiones في القرن الأول. ويذكر تاسيتوس أن قوة السيونس لا تقتصر على «السلاح والرجال بل لهم أساطيلهم أيضا» وأن سفنهم الغربية «ذات مقدمة في طرفيها» ولكنها بدون شراع. وهم يبحرون مع عبيدهم في المحيط والأنهار بحثا عن الثروة. ويبدو أن أفراد هذه القبيلة كانوا أشد استقرارا من القبائل الرحل التي وصفها تاسيتوس، ولم نسمع لهم ذكرا بعد تاسيتوس إلى أن كان القرن السادس حين ذكر المؤرخ القوطي جوردانز أن أهالي اسكندنافيا يتسمون بالشراسة والطول المفرطين. ولكن القبائل الأوربية وذراري الرومان، لم يتهيأ لهم الاحتكاك المباشر بالاسكندنافيين إلا في أواخر القرن الثامن. وبحلول هذه الحقبة كان الاسكندنافيون قد أدخلوا التحسينات على سفنهم وأضافوا إليها الشراع وقاموا بتحقيق مطامعهم في نهب الثروات الكامنة في مناطق أوربا اكثر استقرارا منهم.

ولابد أن نبوءة النبي آرميا القائلة: «من الشمال سوف ينبثق الشر» قد دوت في آذان الرهبان المسيحيين في جزيرة ليندیسفارن عندما دخل الاسكندنافيون وأهل الشمال التاريخ سنة 792 على متن اليم. وقد عبر العلاقة الإنجليزيَ ألكوين، الذي كان مقيما في بلاط شارلمان، عن الصدمة التي انتابت المسيحيين الأوروبيين من جراء الهجمة «الوثنية» المباغتة، فقال: «لم تشعر بريطانيا من قبل برعب يعادل رعبها» من غزو الفايكنج لليندیسفارن، فكنيسة القديس «كثبرتCuthbert> جردت من ذخائرها «وتضرجت بدماء كهنة الرب»

ولم تمض بضع عشرات من السنين حتى كان الفايكنج قد فتحوا معظم

إنجلترا واسكتلندا وأيرلندة. وقد أقبلوا في هيئة قراصنة، فقتلوا الرهبان العزل، وسلبوا المحاريب المقدسة، ونهبوا المكتبات التي حافظت على تراث العالم القديم، وأحرقوا ما ثقل حمله. وكانت الغنائم التي بحثوا عنها أعز عليهم من مآثر حضارة شارلمان لقد أخذوا الذهب والمجوهرات والنفائس للاتجار فيها. واغتصبوا زوجات ضحاياهم وبناتهم واسترقوهن. إن هؤلاء القراصنة أقلعوا أولا من النرويج ثم من الدانمارك والسويد فروعوا سكان الجزر البريطانية طوال القرن التاسع بخاصة.

تم أتى حين من الدهر اعتدل فيه الإرهاب الاسكندنافي أوقتن-. ففي عام 865 شرع الإنجليز في دفع جزية سنوية لسادتهم الاسكندنافيين، كانت بمثابة ضريبة «الحماية» تسمى الدانجلد(*10) (أي نقود للدنمركيين». آل حكم معظم إنجلترا الوسطى إلى ملك الدانمارك وأطلق عليها إداريا اسم الدانيلاف Danelaw وأقام الاسكندنافيون لأنفسهم في الأراضي المحتلة قرى خاصة (كدبلن) أو أنشئوا مستعمرات في المدن القائمة. وكانت هذه المستوطنات بمثابة معسكرات محصنة أحيانا، استخدمت في حملات قرصنة أخرى، ثم أصبحت شيئا فشيئا أشبه بالمراكز الإدارية والتجارية.

لعله كان هناك دائما حد فاصل غير محدد المعالم، بين الإغارة والتجارة، ولعل أبناء المغيرين هم أقدر الناس على التجارة. ومهما كان الأمر، فثمة شواهد في تاريخ الفايكنج تشير إلى استمرار القرصنة الممتزجة بالتجارة، كما تشير إلى تركيز تدريجي على التجارة بدلا من الغارات. ومن المؤكد أن القرصنة استمرت طوال عهد الفايكنج، ولكن غارات القرنين العاشر والحادي عشر، في أنهار فرنسا وعلى طول الساحل الأسباني وفي البحر المتوسط، تحولت غالبا إلى بعثات تجارية. ولقد كان هذا هو الوضع بصفة خاصة عندما أسس الفايكنج مستعمرات دائمة، كما في نورماندي في شمال فرنسا، وفي جزيرة صقلية في البحر الأبيض المتوسط. فنهب الثغور النائية أسلم من سرقة الجار.

ولم يكن توسع الفايكنج قرصنة وتجارة كله، حتى في غرب أوربا، كما تدل أمثلة الاستيطان. ولكن الاستيطان ظل نشاطا ثانويا في أوربا الغربية الآهلة، في حين كان طرازا رئيسيا للتوسع الاسكندنافي شرقا على طول الأنهار الروسية الطويلة وغربا وراء الطرف البعيد للدنيا.

إن روسيا هي بطبيعة الحال بلاد جماعات الروسRus والروس هم المستوطنون السويديون الذين بدءوا يستقرون في القرن التاسع على طرق التجارة النهرية ما بين اسكندنافيا والقسطنطينية حاضرة بيزنطة. وهناك تلاقى السويديون ببعض السكان القدماء من السلاف (ويذكرنا هذا الاسم بأن الفايكنج اتخذوهم رقيقا slaves) ومن الآسيويين. ولابد أن اللقاءات كانت عنيفة في الغالب، غير أن المدن السويدية في نوفجورد وكييف فقدت- في نهاية الأمر-نكهة الفايكنج، وصارت بمثابة المراكز التجارية للدولة الروسية الناشئة. ومن هذه المدن تعلم الروس عظمة الإِمبراطورية البيزنطية. لقد كان الروس أضعف من أن يشكلوا أي خطر حقيقي على القسطنطينية، ولكن شجاعة الفايكنج وقدرتهم القتالية كانتا شهيرتين لدرجة أن الأباطرة البيزنطيين جندوا هؤلاء الروس ليعملوا في حرس القصر الخاص وكمرتزقة في جيش بيزنطة. وفي الوقت نفسه تاجر الروس في فراء بلاد الشمال والعسل والعنبر والشمع والعبيد الأسرى مقابل المنسوجات الفاخرة والتوابل والنبيذ والسلع الترفيهية التي كانت تنتجها الإمبراطورية البيزنطية والإسلامية في القسطنطينية وبغداد. والتجار الروس-عَلى حد قول زائر مسلم-يتلون هذه الصلوات: «يا رب، لقد أتيت من بلاد نائية ومعي من الجواري وفرو السمور شئ كثير.... فارزقني تاجرا معه دينارات ودراهم كثيرة يتاجر معي ويربحني دون أن يساوم كثيراً».

وعلى حين حوّل فايكنج السويد القرصنة إلى استيطان، والاستيطان إلى نشاط تجاري في بلاد الشرق الشاسعة التي عرفت فيما بعد باسم روسيا، فإن فايكنج النرويج استكشفوا المحيط الأطلسي. ذلك لأنه لما كان مجتمع الفايكنج قد اعترف بالقرصنة فإن مجرميه والخارجين على القانون فيه لم يسمح لهم بممارسة مثل هذه المهنة «المحترمة» فاضطروا، كإريك الأحمر[*11]، إلى الاستعاضة عنها باستكشاف المناطق غير الآهلة نسبيا والاستقرار فيها. وكان على إرَيك الأحمر أن يترك النرويج في عجلة «بسبب بعض الجنايات» في أواخر سنوات 970 ويتوجه إلى إيسلنده التي كان الفايكنج قد استولوا عليها من القساوسة الأيرلنديين، قبل نحو مائة عام. وهنا وقع- مرة أخرى-في مشاكل وعُدَّ خارجا على القانون حوالي 980 فأقلع في اتجاه الغرب بصحبة أحد أهالي أيسلنده حتى بلغ أرضا جبلية مظلمة أسماها-

الخضراء-جرينلاند وفي طريق عودته إلى أيسلنده تعرض لمتاعب أكبر، فحط رحاله في جريتلاند وجعلها موطنه الدائم. وسرعان ما أسس في مزرعة إريك مستوطنة، ربما كانت مأوى للمنبوذين من مجتمع ا لفايكنج «المهذب».

واكتشف بيارني هريولفسون(*12) أمريكا حوالي 985 وكان الآسيويون بطبيعة الحال قد سبقوه إليها قبل ألف سنة، عن طريق بحر يهرنج، كما يجوز أن يكون القساوسة الأيرلنديون الذين استقروا في آيسلندة قد سبقوا بيارني أيضا إلى «اكتشاف»أمريكا. وعلى أية حال، فقد كانت المسألة مسألة صدفة (وإن كان عنصر الصدفة فيها أقل منه ورحلة كولمبوس فيما بعد). وقد عاد بيارني إلى موطنه في آيسلنده بعد زيارة للنرويج ليجد أن والديه نزحا إلى مستعمرة إريك الأحمر في جرينلاند، فانطلق في أثرهما. وبعد رحلة طالت أكثر من المتوقع شاهد هو وبحارته في النهاية الأرض ولكن كان ينقصها جبال جرينلاند.

وأدرك بيارني وبحارته أنهم توغلوا بعيدا، فلم ينزلوا إلى البر وأقلعوا عائدين حتى عثروا بمستعمرة إريك في جرينلاند. فلما أخبروا أهل المستعمرة بكشوفهم قام ليف وثورفالد(*13)، ابنا إريك، بجمع البحارة لاستكشاف الأرض الجديدة. وقد أطلقوا على جانب منها أسم هليولاند وعلى جانب آخر اسم فنلند بسبب غابات الكروم فيها (vine) وقد ورد أن ثروفالد عاش فيها عامين إلى أن قتله أهالي البلاد. وموقع الفايكنج الوحيد المؤكد الذي تم الكشف عنه هو الموقع الموجود في الطرف الشمالي لنيوفوندلاند، والراجح أن تسفر الكشوف الأثرية المتزايدة عن مواقع أخرىَ.

ولكن المهم بطبيعة الحال أن المستعمرة لم يكتب لها البقاء وهي حقيقة تنبئ عن مجتمع الفايكنج بأكثر مما تنبئ عنه أستكشافاتهم. فمجتمع الفايكنج استطاع القيام بكشوف شاسعة عبر المحيطات. ولكن لم تكن لديه الإرادة ولا المقدرة على الاحتفاظ بكل تلك المستعمرات المتباعدة طويلا، بل إن الفايَكنج لم يظلوا حتى في جرينلاند، وإذا كانوا قد مكثوا في آيسلنده فذلك لأن مناخها ونباتاتها وحياتها الحيوانية كانت مشجعة للغاية، ولأن المسافة بينها وبين النرويج لم تكن طويلة إلى درجة تعوق نقل التموين إليها وقد لبثوا في روسيا لأن مستوطناتهم كانت مراكز تجارية زاهرة، على

مقربة من نقطة الالتقاء بين ثلاث ثقافات مزدهرة: البيزنطية والإسلامية والمسيحية الأوربية. والأرجح أن ثقافة الفايكنج ظلت أكثر نزوعا إلىَ الإغارة والتجارة منها إلى الاستيطان السلمي المنعزل.

ويرجع إخفاق الفايكنج-ونجاحهم على السواء-إلى الطابع العسكري لثقافتهم، وهي ثقافة اتجه فيها العدوان في قنوات التجارة البعيدة والبحث عن الأرباح أو الحرب. أما نجاحهم طويل المدى فيكمن في إحياء التجارة وتنمية المؤسسات الإقطاعية والرأسمالية في أوروبا. على حين أن ذلك العنصر من مجتمع الفايكنجَ المتمثل في جماعات المحاربين الذين لم «يتمدينوا» بحيث يعبّرون عن عدوانيتهم بشكل اقتصادي، فقد هزموا في المعركة. وتاريخ النهاية المألوف هو عام 1066، وهو العام الذي قتل فيه هارلاد[*14] الحاكم القاسي، ملك النرويج، على يد الإنجليز. ويعد قتل الملك هارلاد خاتمة رمزية ملائمة لصعود نجم الفايكنج، فهو يمثل توسعية الفايكنج في ذروتها. فقد هرب في صباه من النرويج إلى كييف، وأعد العدة لاسترداد تاج أبيه النرويجي فعمل في حرس قصر إمبراطور بيزنطة ثم قائدا له. وحارب في صف اليونان في آسيا الصغرى وجبال القوقاز وبيت المقدس. وعاد إلى كييف ظافرا ومحنكا، فتزوج أميرة روسية وعاش حتى حكم النرويج، مرة أخرى، واستكشف المحيط الأطلسي، وفتح إنجلترا مرة أخرى. ولكن «صاعقة الشمال» هذا، وهو النموذج الكامل لحكام الفايكنج، هزم بمحض الصدفة على يد إيرل هارولد جود وينسون[*15] في25 سبتمبر 1066وخسر الفايكنج إنجلترا إمبراطوريتهم فيما وراء البحار تدريجيا.

إن موت ملك عالمي من ملوك الفايكنج مثل الملك هارلاد يعد رمزا ملائماً لنهاية عصرهم. فهذا الحدث، لولا مصادفة الهزيمة، له كل السمات الدرامية للمأساة الختامية، بل يكاد يكون هو الأفول النهائي للآلهة التي تصورها أسطورة الفايكنج. إلا أن موت فرد واحد مع هذا، على الرغم من كل آمال الثقافة البطولية، لا يعني ألبته نهاية عصر. فقد قتل جودوينسون بعد أيام معدودات على يد وليم النورماندي، وهو من نسل الفايكنج الذين غزوا فرنسا. وهكذا فإن عام 1066 هو-بمعنى ما-بمثابة نصر نهائي لثقافة الفايكنج لا هزيمة لها. وفي الوقت نفسه تفككت أوصال اسكندنافيا وصارت الجيوش الأوربية أقدر على التصدي لغارات القراصنة. ولم يمض مائتا

عام حتى أدت التقنيات العسكرية والبارود إلى جعل تكتيكات الفايكنج العسكرية شيئا عفا عليه الزمن.

وقد كان الإخفاق حتما من نصيب ثقافة الفايكنج العسكرية، حينما تعلم ضحاياها الذودَ عن أنفسهم. ولكن ضعف ثقافة الفايكنج يكمن في أنها ظلت إلى حد كبير ثقافة عسكرية، ولم يبق منها غير عناصر الإغارة التي اتجهت إلى التجارة. أما معظم عقائد الفايكنج وسلوكهم فلم يكتب لَها البقاء. وإذا كانت المراكز التجارية الأمامية في نورماندي وفرنسا هي التي مكنت أبناء الفايكنج من غزو الفايكنج من غزو إنجلترا وأجزاء من إيطاليا، فإنها قد دخلت، بحلول القرن الثاني عشر، في عصر التوسع الأوربي الذي عرف بالحملات الصليبية.

الصلوات والوصلات: الحملات الصليبية

لقد ظلت النزعة العدوانية الغربية مقبولة ثقافيا لمدة بلغت من الطول حدا لا يسمح لها بالاختفاء. ولكن نمو الحضارة الغربية خفف من بعض الصور المتطرقة للعدوان البربري والإقطاعي.

غير أن حضارتنا كانت أشد حرصا على إعادة توجيه عدوانيتنا في أنواع من النشاط الاجتماعي المفيدة. فكنا، كلما سمحت لنا الظروف نستعيض عن الحرب بالتجارة والاستكشاف والتنافس. وقد حقق التنافس الاقتصادي وتسخير الطبيعة وغزوها، بل الرياضة، حاجتنا الثقافية القديمة إلى إثبات «الرجولة» واليأس والنزال «والتفوق» ولما أصبح الغزاة تجارا أصبحت ثقافتنا أقل نزوعا نحو العسكرية غير أن حياتنا الاقتصادية والاجتماعية أصبحت عدوانية وتنافسية بصورة غير عادية.

كما أننا جعلنا الحرب أمراً يستحق الاحترام بأن أضفينا عليها هدفا أخلاقيا سامياً. وقد تصدينا للحرب بدرجة من «التحضر» تجعلنا في حاجة إلى الاهابة بالمثل العليا من أجل تبرير عملياتنا العسكرية. ولا يطيب لنا أن نعترف بحاجتنا إلى إمبراطورية أو عبيد كما كان يفعل الرومان «ولا يوجد في مجلس الشيوخ الأمريكي عضو يمكنه أن يقول (كما قال كاتو) إن تفوقنا الاقتصادي يقتضي تدمير مدينة أجنبية. ولا نستطيع إن نبرر غزواً (كما فعل البرابرة الأوائل والفايكنج فيما بعد) بالغنائم التي سنحصل عليها.

إننا يجب أن نلجأ إلى مزيد من المبررات المثالية لحروبنا. ويجب (على نحو أشد حتى من الرومان) أن نجد طريقة تجعلنا نطلق عليها اسم الحرب الدفاعية. ولابد لنا من الاقتناع بأننا نضحي في سبيل غيرنا. وهذا يقتضي الاقتناع بأن الآخرين مهددون بقوة خطيرة تكاد تكون شيطانية، وأننا الحماة المصطَفون للتهذيب والفضيلة والخير. وقد تعلمنا، كما توحي الكلمات الدينية في العبارة السابقة، أن نجعل حروبنا مقدسة بأن نصبح جنوداً مسيحيين. والواقع أن الأفكار البربرية الإقطاعية قد انحدرت إلينا بتوسط الكنيسة المسيحية. وقد اتضح لنا أن التدخل المَسيحي كان يؤدي أحيانا إلى تهدئة الأهالي لا إلى تهييجهم. وكثير من العادات البربرية الأكثر همجية قد هذبت بتدخل الكنيسة. ولكن إصرار الكنيسة على تمسكنا بأهداب الأخلاق قد يكون سلاحاً ذا حدين، إذ أن أي شيء قد يصبح أخلاقياً لمجرد أننا نطلق عليه هذا الاسم. زيادة على ذلك فإن الاقتناع بأننا الأكثر أخلاقية أو اكثر صواباً يمكن أن يولد تعصباً مسكراً مديراً للرءوس.

لقد اكتسبنا القدرة قبل الحروب الصليبية بعهد طويل على تبرير أشد أفعالنا بربرية باسم اللّه أو باسم الحضارة المسيحية، أو باسم «العالم الحر» وهو الصورة العلمانية لهذه الحضارة. فالثورة العبرانية حافلة بالفظائع التي أصر «شعب اللّه المختار» على أنها ترتكب باسم الرب. وقلما نجا المصريون أو القبائل الكافرة من انتقام «الرب الغيور». وقد ظل المسيحيون على إيمانهم بهذا الإله المنتقم. وفي نهاية القرن الرابع ردد كثير من المسيحيين في روما دعوة أمبروز للدَفاع عن «بلدهم» ضد البرابرة منعدمي الإِنسانية الذين لم يكونوا سوى «كلاب ملعونة» (على حد قول أسقف آخر) غير أن الحرب الأوربية والثقافة الأوربية لم تستكمل مسيحيتها إلا بعد الغزوات البربرية. فلم يكن تحالف شارلمان مع البابوية إلا بداية، ولم تقو الكنيسة على توجيه أعمال الأمراء أو تشكيل أخلاق الناس إلا في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر حين استوفى الإقطاع نموه. فالحملات الصليبية-في هذا الإطار-هي محاولة ناجحة من الكَنيسة للاستحواذ على البنية والجيوش الإقطاعية، واستعمالها في أغراضها، وتكشف وثائق القرن الحادي عشر في الغربَ عن زيادة كبيرة في أدعية النصر، وتقع في القرن نفسه على أول سجلات لمباركة السيف. وشيئا فشيئا أصبح منتظرا من الفارس أن يعيش

بمقتضى معايير الكنيسة الدينية، وصارت عبارة بولس «القتال في سبيل المسيح» (والتي كان يقصد منها وظلت الكنسية البيزنطية تقصد منها، قتالا روحياً «بأسلحة المسيح» وبغير سلاح البتة) مرادفة في الغرب للخدمة العسكرية التي يؤديها الفرسان.

ومن المتناقضات أن الحملة الصليبية الأولى قد بدأت بعد سلسلة محاولات من البابا ومجالسه لفرض «هدنة الرب»على أمراء الإقطاع المتنابذين وجيوشهم. وقد ادرج البابا أوريان الثاني في قائمة أسباب الحَملة الصليبية الأمل في أن يحارب الفرسان المسيحيون «حروبا صالحة بدلا من المنازعات الخاطئة» بين الرفاق المسيحيين. وأدرج أوريان أسبابا أخرى بشيء من التفصيل لشن حرب مقدسة في خطابه الذي وجهه لمجلس كليرمونت يوم 27 نوفمبر عام 1095: إذ إن إمبراطور بيزنطة طلب مساعدته ضد المسلمين الذين لم يهددوا القسطنطينية فحسب بل احتلوا القدس والأرض المقدسة، ومن شأن انتصار المسيحية على المسلمين أن يرد بيت المقدس إلى الحكم المسيحي، ولعله يعيد توحيد الكنيسة الشرقية والغربية المنشقين منذ عام 1054.

وقد يكون الإمبراطور البيزنطي الكسيوس[*16] قد طلب المساعدة بالفعل من البابا ضد المسلمين. ولكنه إذا كان قد فعل ذلك، فلا بد أنه وضع نصب عينيه الفائدة التي تجنى من جيش الفرسان الأرستقراطي. فقد شكل الفرسان (ولا سيما ثواني أبناء النورمانديين والفرنجة الذين لا يرثون أراضى العائلة) جيوشا حسنة التنظيم إلى حد كبير فاقترن تطلعهم إلى الجهاد بتطلعهم إلى جني الثروات من المسلمين «الكفرة» (بل والبيزنطيين «الزنادقة»).

وقد صادفت دعوة البابا أوريان هوي في نفس الطرف الآخر من سلم المجتمع الأوربي. فحينما قام الوعاظ المتجولون الحفاة من أمثال بطرس الناسك، بنشر دعوة البابا، سارعت أفواج الفقراء من المناطق المزدحمة لتضفي معنى على حياتها في الحرب المقدسة، وانضمت إلى جيوش الفرسان في زحفها من أوربا إلى القسطنطينية «جيوش صليبية شعبية» غير مدربة وغير منظمة. وقبل أن تخرج هذه الجيوش الأفاقة لاستئصال شأفة «أبناء العاهرات، ذرية قابيل»، كما كانوا يسمون المسلمين، استولت على المدن

الأوروبية باسم المسيح. وبدأت الحملات الصليبية بأول مذبحة كبيرة لليهود. فقد أعلن أحد الصليبيين: «لقد خرجنا في زحف طويل لقتال أعدائنا في الشرق وأمام أعيننا أسوأ أعدائه، اليهود. فعلينا بهم أولا». وفي فرنسا عَبْر نهر الراين (حيث تجمعت الجاليات اليهودية طيلة قرون في رعاية الأساقفة المسيحيين) طالب الغوغاء اليهود بالتحول إلى المسيحية أو الهلاك، وقد هلك في شهري مايو ويونيو 1096 وحدهما ما بين أربعة آلاف وثمانية آلاف يهودي.

ولم تكن مذبحة اليهود إلا تمرينا على المهمة الحقيقية التي كانوا بصددها، ذلك لأن الجيوش الشاردة، التي كتب لها البقاء بعد الزحف الطويل إلى القسطنطينية، قد بثت الرعب في نفوس الإمبراطور البيزنطي وأهل المدينة العريقة. ونظرا إلى افتقارهم إلى أية خطة أو تنظيم، فقد كان يتساوى عندهم أن ينهبوا القسطنطينية أو القدس. ولكن الطبقة الحاكمة البيزنطية نجحت بشيء من الحظ وكثير من السياسة في توجيه جيوش المعدمين إلى القدس. ولما كان المسلمون غير منظمين ولم يتوقعوا هجوما بهذا القدر من العنف والتصميم فقد تمكن الصليبيون من المدينة العتيقة التي عاش بها يسوع، ولقي حتفه. وقد ظفروا بها في سنة 1099:

«بعد أن سقطت المدينة وقعت المذبحة، إذ ذبح كل المسلمين-رجالا ونساء وأطفالا-فيما عدا الحاكم وحرسه الذين تمكنوا من افتداء أنفسهم بالمال وتم اصطحابهم إلى خارج المدينة. وفي معبد سلمان وحوله» خاضت الجياد في الدم حتى الركب بل وحتى اللجام. إن حكم اللّه كان عادلا ورائعا. إن هذا المكان نفسه، الذي ارتفعت من خلاله هرطقات هؤلاء المجدفين في حق الله، هو الذي يتلقى الله دماءهم فيه الآن».أما بالنسبة ليهود القدس فحين اجتمعوا في معبدهم الرئيسي أضرمت فيه النيران وحرقوا جميعا أحياء.

وقد سار الصليبيون في مواكب النصر إلى كنيسة القبر المقدس وهم يبكون فرحا ويغنون أغاني الشكر لله: «أيها اليوم الجديد، أيها اليوم الجديد، أيتها البهجة، أيها الفرح الجديد الدائم... ذلك اليوم، خالدة ذكراه طوال القرون الآتية، حوّل كل عذابنا ومصاعبنا إلى فرح وبهجة، ذلك اليوم: تثبيت أكيد للمسيحية ومحق للوثنية وتجديد لإِيماننا!» [3].

وتقدر المصادر الأوربية أن حوالي عشرة آلاف مسلم ذبحوا في أعقاب الاستيلاء الأول على القدس. أما المصادر الإسلامية فتقدر عدد من قتلوا بمائة ألف قتيل. وأيا كان العدد، فإن حمّام الدم علم المسلمين (والبيزنطيين) أن يكرهوا الغرب كما لم يكرهوه من قبل. وقد خلص دبلوماسي بيزنطي إلى أن «الغرب يعني الحرب والاستغلال. وروما الغربية هي.... «أم الشرور كلها». لقد عبّر المسلمون عن حزنهم على الذين فقدوهم على يد «الكلاب المسيحية» وأقسموا على مقابلة النار بالنار. وقد عبر الشاعر العربي عمر بن مظفر الوردي تعبيرا حادا عن ألم المسلمين وعن المرارة التي أحسوا بها بشكل حاد:

مزجنا دماءً بالدموعِ السواجمِ
فلم يبقَ منا عرضةٌ للمراحمِ

وشرُ سلاحِ المرءِ دمع يفيضه
إذا الحربُ شبّت نارَها بالصوارمِ

فيا بني الإسلام إن وراكُم
وقائع يُلْحِقْن الذُرَا بالمناسمِ

وكيف تنام اَلعين ملء جفونها
على هفوات أيقظت كل نائمِ

وإخوانكم بالشام يضحى مقيلُهم
ظهورَ المذاكي أو بطونَ القشاعمِ

تسومهم الرومُ الهوانَ، وأنتم
تجرّون ذيلَ الخفضِ فعلَ المُسَالِمِ

وكم من دماء أُبيحت ومن دُمى
تواري حياءً حسنها بالمعاصمِ

بحيث السيوفُ البيض محمَّرة الظُبى
وسُمْرُ العوالي دامياتُ اللهاذم

وبين اختلاف الطعن والضرب وقفة
تظل لها الولدان شيب القوادم

فبعد موت النبي الكريمﷺ عام 632 سرعان ما قامت الجيوش الإسلامية من الخيالة العربية بإلحاق الهزيمة «بالكفار» في الجزيرة العربية (632)

وسوريا (635) والقدس (637) ومصر (0 64) وبكل من مملكة فارس القديمة في الشرق، وقبائل شمال أفريقيا في الغرب بحلول عام 650، وما وافى عام 750 حتى كان المسلمون قد بسطوا دينهم إلى حدود الهند وما أصبح فيما بعد جنوب روسيا وغزوا شمال الصحراء الإفريقية وشبه جزيرة أيبريا التي تضم كلا من أسبانيا والبرتغال.

وبنهاية القرن الحادي عشر كان المجتمع الإِسلامي قد أصبح أشد استقرارا وتحضرا من أوروبا. وأخرج فلاسفة ورياضيين وفلكيين وأطباء وفنانين بنفس الحماس الذي كانت أوربا الغربية تخرج به الجنود. وكل خيالة الصحراء إلى أسبانيا تقنية زراعية جعلت الأرض تزدهر على نحو لم نر مثله من قبل، بل (ربما)-حتى اليوم. وأصبح نسل الخيالة أساتذة طب في أولى كليات الطب في أوربا. وعلم فلاسفتهم الغرب أفلاطون وأرسطو وعلم تجارهم وبحارتهم الأوربيين الرياضة ومسك الدفاتر والسفر بالبحر. بالاختصار نجد أن الحضارة الإِسلامية التي دمرها الصليبيون في بيت المقدس كانت أرقى وأجنح للسلم من غزاتها.

ولكن تراث الحرب المقدسة جزء من الثقافة الإسلامية، وهم يسمون الحرب التي يشنونها ضد الوثنيين «جهادا». ولهذه الكلمة معنى قريب من معنى «الحرب الصليبية» في الغرب. ويؤمن كثير من المسلمين، مثل المسيحيين، بأن من يقتل في الحرب وهو يجاهد فسوف يدخل الجنة. فالمسلمون، كاليهود والمسيحيين، يؤمنون بإله منتقم غيور. ولكن لما كان محمدﷺ هو خاتم سلسلة طويلة من الأنبياء اليهود والمسيحيين مثل إبراهيم وموسى وعيسى فقد كان الحكام المسلمون متسامحين مع أهل الكتاب (التوراة والإنجيل).

فالمسلمون يعتقدون أن اليهود (الذين لا يعترفون بنبوة عيسى)، والمسيحيين (الذين حملوا اليهود وزر صلب المسيح) إنما يعبدون آلها واحدا. وأهم ما كان المسلمون يشترطونه في الشعوب التي يفتحون بلادها هو أن تكون ممن يعبدون إله الأنبياء مثلهم، لا أن تكون مؤمنة بألوهية عند المسلمين هو عبادة آله الأنبياء، بغض النظر عن الاعتقاد في ألوهية هذا النبي أو ذاك أو إنسانية نبي معين أو بشريته. وكان الحكام المسلمون متسامحين مع «أهل الكتاب» أي التوارة والإنجيل.

ولا شك أن الفرنجة المسيحيين الذين حكموا القدس من 1099 إلى 1185 أدركوا أن المسلمين أشد منهم تسامحا بكثير. لقد كانوا يعرفون أن المسيحيين قد شغلوا مناصب عالية في بلاطات المسلمين في الشرق الأوسط، ووجدوا مسيحيين سوريين يعملون أطباء وعلماء فلك عند الأمراء المسلمين. ورووا الحكايات عن كرم المسلمين، حتى في المعركة. فحكى مسيحي، هو أوليفروس المدرسي، عن السلطان الملك الكامل الذي هزم جيشا من جيوش الصليبيين الغازية المتأخرة، ثم أعطى الناجين منهم الطعام: «من يمكن أن يشك في أن مثل هذا العمل الطيب والصداقة والأريحية هو من عند اللّه؟ إن الرجال الذين قتلنا آباءهم وأبناءهم وبناتهم واخوتهم وأخواتهم وقضوا نحبهم يتعذبون، والذين استولينا على أراضيهم، والذين سقناهم عرايا من بيوتهم، أعطونا من طعامهم وأبقوا على حياتنا عندما كنا نتضور جوعا، وغمرونا بعطفهم حتى ونحن تحت رحمتهم». وهناك بعض المسيحيين، مثل أرنولد أوف لوبيك، أدركوا أن الفكرة الإِسلامية عن الأخوة أكثر تسامحا من النظرة المسيحية إلى اليهود والمسلمين بوصفهم أعداء المسيح. وقال أرنولد الكلمات التالية على لسان أحد المسلمين: «فلئن اختلفت عقائدنا فإن خالقنا واحد وأبانا واحد. يجب أن نتآخى، لا بسبب عقيدتنا ولكن لأننا كلنا بشر. فلنتذكر إذن أبانا المشترك ولنطعم اخوتنا». ولكن، مهما بلغ المسلمون من تسامح، فلم يكن من المتوقع منهم التقاعس بعد المذبحة المسيحية للقدس. لقد كانوا مفككين حين تم الغزو المسيحي، ولكنهم تمكنوا من استعادة القدس عام 1187 بقيادة السلطان صلاح الدين الذي وحد سوريا ومصر. وبالرغم من أن المسيحيين قاموا بشن حملة صليبية ثانية من 1147 إلى 1149 (بدأت بمذبحة أخرى لليهود الأوربيين) فإن صلاح الدين عامل ذراري الصليبيين الأوائل في القدس بسخاء عظيم، فسمح للقادرين منهم بشراء حرياتهم، وأعتق فقراءهم بدون مقابل. بل إن صلاح الدين أمر بعد ذلك بتوزيع تركته بين فقراء المسلمين واليهود والمسيحيين على السواء.

وقد ردت أوربا على ذلك بحملة صليبية. فأقنع البابا هذه المرة ثلاثة من كبار الملوك في العالم المسيحي، وهم فريدريك باربروسا الامبراطور الروماني المقدس، وفيليب أوحستوس ملك فرنسا، وريتشارد الأول (قلب الأسد) ملك إنجلترا بأن يقودوا الجيوش ضد المسلمين. ولكنهم جلبوا معهم

منازعاتهم الشخصية وصراعاتهم القومية. وكان ريتشارد (الذي يستطيب الحرب) هو وحده الذي وصل بالفعل إلى الأرض المقدسة لمواجهة صلاح الدين. فاستولى على عكا (شمال القدس) وأسس موقعا مسيحيا استمر مائة سنة أخرى (1189 1291)، لكنه عجز عن الاستيلاء على القدس. واستمرت المفاوضات مع صلاح الدين لمدة أطول مما يتحمله ريتشارد، وكان صاحب مزاج حاد. وحتى يظهر تصميمه أمر بمذبحة قتل فيها ما بين ألفين وثلاثة آلاف من أسرى المسلمين، ثم بقر أجسامهم بحثا عن الذهب الذي ابتلعه بعضهم. وأخيرا وليس أخرا أمر بحرق جثثهم وتحليل رمادها حتى يمكن التنقيب عما تحتويه من ذهب لم يتم العثور عليه. ومثل هذه الأعمال الوحشية جعلت من العسير على المسلمين، لبعض الوقت، الاحتفاظ بسماحتهم.

وإذا كان المسلمون قد احتاجوا الحملة الصليبية الثالثة حتى يدركوا طبيعة الحضارة الغربية، فلعل اليونانيين البيزنطيين كانوا بحاجة إلى الحملة الرابعة. ففي سنة 1202أمر البابا أنوسنت الثالث ملوك أوربا-للمرة الأخيرة-بالاستيلاء على بيت المقدس. ولكن فيليب أوغسطوس وجون أوف إنجلاند (كان ريتشارد قد اختطف مقابل فدية في ألمانيا) كانا مشغولين بالقتال فيما بينهم، واعتذر من هم دونهم من الأمراء متذرعين بفقرهم. إلا أن البابا أنوسنت نجح في إقناعهم، وتكفلت مدينة البندقية بالنقل مقابل حصة من الغنائم، وما إن أقلعت السفن بالصليبيين حتى أصبحوا في قبضة التجار ورجال الأعمال البنادقة. فأقنع الدوج (أو زعيم) المدينة الصليبيين بالتوقف في زارا Zara (معلنا أنها كانت قد انتُزِعت من البندقية على يد ملك الهنغار) وشرع الصليبيون في سلب هذه المدن، المسيحية الخالصة ونهبها وهدمها. فارتاع البابا أنوسنت، وأصدر مرسوما كنسيا بحرمان الجيش بكامله، أعاد النظر في مرسوم الحرمان الذي أصدره. وأخيرا رفع الحظر حتى يستطيعوا أن يواصلوا زحفهم إلى القدس.

ثم توقف الصليبيون مرة أخرى تحت إغراء أحد المطالبين بالعرش البيزنطي، إذ عرض عليه أن يتكفل هو بالدفع لأهل البندقية مقابل مساعدة جيوشهم له في الاستيلاء على القسطنطينية. وكانت المقاومة ضعيفة لأقصى حد-(وكتب للصليبيين النجاح. غير أن المطالب بالعرش كان متباطئا في

الدفع، أو أن البنادقة استولوا على معظم المبلغ. فقامت الجيوش الساخطة بفتح القسطنطينية لحسابها. وهكذا استولى جيش من أخلاط الغربيين على المدينة التي وقفت في وجه غزوات البرابرة والهنغار والأتراك فسقطت عام 1204 (بعد حوالي ألف عام من سقوط روما) وانتهت الحروب من أجل المسيح بتدمير أكبر مدينة مسيحية في العالم. ونهبت المذابح والكنائس وصهرت التحف الفنية التي لا تقدر بثمن من أجل ما فيها من معادن نفيسة. وحطمت المحاريب وحملت، وكسرت الفسيفساء من أجل ما فيها من جواهر، وضاعت مخطوطات للكنيسة والعالم القديم إلى الأبد.

وكان تدمير القسطنطينية خاتمة الحملة الصليبية في سبيل الأرض المقدسة، ولم تغادرها الجيوش إلى بيت المقدس ألبتة. لكن الروح الصليبية أصبحت أسلوبا في الحياة. وسعى البابا أنوسنت نفسه إلى تنظيم حملة أخرى عام 1215، غير أن معظم الحملات الصليبية تحولت إلى الداخل. فأرسلت الحملات ضد الحضارة الإسلامية في الأندلس وضد الهراطقة من المسيحيين الرومانيين في جنوبي فرنسا، وضد القوميات الأجنبية وضد اليهود (كما هو الحال دائما)، وبانقضاء القرن الثالث عشر أصبح هناك ارتباط وثيق بين الحملة الصليبية وبين العظمة الوطنية والربح والإبادة. أما علاقتها بالتعبد فأصبحت واهية للغاية. ومما لا شك فيه أن أهدافَ المسيحية قد قلِبَتْ رأسا على عقب، غير أن التحول من الصلوات إلى الصولات كان أمرا طبيعيا، وما زال قائما.

الحرب والعنف: في الماضي والحاضر

كنا قد ألمعنا وأشرنا بشكل ضمني في التاريخ السابق إلى عدد من الأمور التي يجب أن تذكر بشكل مباشر. لقد تحولت الحروب المقدسة المسيحية إلى مغامرات وحشية للغزو والنص والإبادة، ولكن يجب ألا نعزل عملية التحول هذه عن سياقها، فهذه الأحداث وقعت منذ حوالي ألف عام على وجه التقريب. غير أن مثل هذه الحروب كانت إمكانا كامنا في الثقافة اليهودية-المسيحية التي أكدت في غطرسة إيمانها بإله ونبي يجب أن يعترف بهما العالم كله. فالحملات الصليبية ما كانت لتخطر بالبال في إحدى ثقافات العالم الكثيرة التي تؤمن بأن إلهها أو نبيها ليس إلا واحداً بين عدة.

وقد كان التعصب سمة قوية من سمات الثقافة الغربية. ولم تشن كل المجتمعات اليهودية-المسيحية حربا مقدسة بالضرورة، فقد ظل نظم اليهود والمسلمين وعدد كبير من المسيحيين لا يعانون نسبيا من مثل هذه الغطرسة. ولكن بذرتها أينعت في التراث اليهودي-المسيحي أكثر من غيره. فحتى القرن الثالث عشر ذهل الزائرون الغربيون لإمبراطورية خانات المغول عندما وجدوا مسيحيين أوربيين لم يخفوا أنهم فروا منَ العالم المسيحي لكي يتجنبوا الاضطهاد. وبالرغم من أن جنكيز خان كان مؤمنا بالطاوية، فقد تسامحت إمبراطوريته مع البوذيين والكنفوشيوسيين والمسلمين وأتباع المانوية واليهود والنساطرة والمسيحيين. وقد أصابوا جميعا في إمبراطورية المغول من الحريات الدينية ما لم يكونوا يصيبوه في الغرب.

ومن ثم، فإن الحروب الصليبية لم تكن مجرد حوادث وقعت فيما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر، فالبذور قد زرعت منذ أمد طويل ونبتت منذ ذياك الوقت. إن الماضي يقدم لنا نماذج يجتذبها الحاضر دائما، والحرب المقدسة من أقوى موروثات ماضينا المسيحي الغربي. إننا نحب أن نرى حروبنا كمغامرات مقدسة. وزيادة على ذلك فإن تاريخ الحروب الصليبية يجب أن يظهر لنا أننا قادرون على تبرير أية درجة من درجات الوحشية أو الفساد، إذا ما خلعنا عليها قداسة يوصفها جزءا من مشيئة اللّه. إن كلماتنا لا علاقة لها بأفعالنا في أمور الحرب والحب.

وليس ثمة أسباب تحمل على الاعتقاد بأن فريقا من الناس أجنح إلى العدوان أو الحرب أو العنف، من فريق آخر لأسباب بيولوجية. فتوزيع الجينات لا يتغير من جماعة إنسانية لأخرى تقريبا. ولكن ثقافة المجتمع(أي معتقداته وأديانه وسننه) هي التي تمجد العدوان أو تكبته، والثقافة دائما هي التي توجه العدوانية في أشكال شتى. وقد عمد مجتمعنا الغربي إلى توجيه عدوانيتنا إلى وجهات دينية وتجارية. وما أسهل أن تتحول من الصلوات الى الصولات والافتراس، أو من الغارة إلى التجارة، ولذا فإن مناقشتنا للحملات الصليبية والفايكنج تقدم لنا بمعنى من المعاني رؤية لأحد الاتجاهات في ثقافتنا.

أما المحور الذي دارت حوله الأجزاء الأولى من هذا الفصل فمختلف نوعا ما. إننا نستطيع أن نتبين جانبا من جذورنا في الإقطاع في العصور

الوسطى. فإليه يرجع-على الأقل-إعلاؤنا من شأن البسالة العسكرية والشجاعة وفضائل «الفروسية». ومن حسن الطالع، أن ما نقتسمه مع أسلافنا البرابرة أقل مما نقتسمه مع «زهرة الفروسية الأوربية».

لقد بدأنا بالتساؤل عن الحرب والعنف في أمريكا الحديثة، ودرسنا بعض «مجتمعات المحاربين» لإلقاء الضوء على مواقفنا نحن تجاه الحرب والعنف، وللبحث عن وجوه التشابة والاختلاف بين موقفنا وموقف الآخرين. وبصفة عامة، سواء بحثنا عن الأصول أو أوجه المقارنة، فإننا نبحث عن الأشياء المتشابهة، وهذا مفيد للغاية. فقد تكون العبرة في أوجه الشبه، كما تكون في أوجه الخلاف.

ولعل النظر إلى الفروق الشاسعة بين بربرية الماضي، ومدنية الحاضر، أن تكون مسك الختام لهذا الفصل المخصص للحرب والعنف. فلنعد إلى أوروبا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر-أي في نهاية الحقبة التي بحثناها. وأمثلتنا مستمدة من كتاب أفول العصور الوسطى من تأليف يوهان هويزنجا: Johan Huizinga

«دفع مواطنو مدينة مونس ثمنا باهظا (في قاطع طريق) للاستمتاع بمنظر تمزيقه إربا إربا 0(وتقاطر الناس حول موضع التنفيذ للتفرح مبتهجين كما لو كانوا ذاهبين إلى المهرجان. وكان منظر الموت ممتازا)، إن بهجة الناس بما يرون كانت أعمق مما لو أن جسدا مقدسا جديداً بعث من بنِ الموتى.

إن أهل مدينة بروج و عام 1488 ... لم يكونوا يشبعون قط من منظر التعذيب الذي ينزل بالقضاة المتهمين بالخيانة، والذي يتم فوق منصة عالية في وسط السوق. وحينما يطلب تعساء الحظ إنزال الضربة القاضية بهم، يرفض طلبهم حتى يتاح للقوم الاستمتاع بعذابهم.

في عام 1427 شنق «قاطع طريق، من طبقة النبلاء في باريس «وفي اللحظة التي كان سيتم تنفيذ حكم الإعدام ظهر في الساحة كبير خزنة الحاكم وصب كراهيته عليه، ومنعه من الاعترافَ بالرغم من تضرعاته، وارتقى السلم من خلفه وصب عليه الإِهانات وضربه بعصا، وأعطى الجلاد ضربة لأنه من الضحية أن يفكر في خلاصه. وازداد الجلاد عصبية وأختل في عمله وانقطع الحبل فسقط الجاني المسكين على الأرض وانكسرت

ساقه وبعض ضلوعه، ولكنه مع ذلك كان عليه ارتقاء السلم وهو على هذه الحالة [5]. في بروكسل وضع قاتل شاب مثير للفتن في وسط حلقة الحطب والقش المشتعل، وشد وثاقه في عمود بسلسلة ملفوفة حول حلقة من الحديد. فخاطب المتفرجين بعبارات مؤثرة حتى لانت قلوبهم وأجهشوا جميعا بالبكاء، وامتدح موته بأنه أبدع ما شاهدته العين على الإطلاق» [6].

فإلى عهد غير بعيد كان الناس يذهبون إلى مكان تنفيذ الإعدام كما نذهب نحن إلى السينما. ويعايشون التعذيب بصورة لإنتاج لنا إلا أثناء مشاهدة الأفلام. وإلى عهد قريب كان الناس يعيشون في علاقة حميمة مع الموت.

وكان الشيء المرعب والمروع والعنيف أمرا مألوفا للغاية. ويذكر هويزنجا المدفن الموجود في فناء كنيسة الأنوسان كان ملتقى الباريسيين المفضل في القرن الخامس عشر.

«لم تجتمع في مكان آخر صور بثت الرعب من الموت كما تجمعت على هذا النحو الأخاذ في فناء كنيسة الإنوسان في باريس. فهناك تستطيع روح العصور الوسطى المولعة بالرعدة الدينية، أن تعب مما هو مرعب... كان هذا المدفن مفضلا عن كل المدافن الأخرى، فالفقراء والأغنياء يدفنون فيه بدون تمييز، وكانوا لا يخلدون للراحة هناك طويلا، إذ إنه كان يستخدم كثيرا، لأن عشرين أبرشية كان لها حق الدفن هناك، فكان إخلاؤها يتطلب نبش العظام وبيع الشواهد على آجال قصيرة.... وكانت الجماجم والعظام مكدسة بالآلاف، في مخازن للعظام ممتدة بطول الأروقة التي تحيط بالمكان من ثلاث جهات، مكشوفة لأنظار الآلاف، تلقن الجميع موعظة المساواة. ويوما بعد يوم تمر مواكب الناس تحت الأروقة تتطلع إلى الهياكل وتقرأ الآيات البسيطة فتتذكر قرب الختام. وعلى الرغم من عدم انقطاع الدفن وتواصل استخراج ما في القبور، فان المكان كان منقلب المتسكعين وملتقى المحبين. وأنشئت الدكاكين أمام مخازن العظام وكانت العاهرات يتسكعن تحت الأروقة... وبلغ الأمر بالقوم أن كانوا يقيمون الولائم هناك» [7].

ولكننا لم نعد نألف الموت إلى حد أن نتخذ من مدفن مكتظ بالرمم البالية والعظام النخرة مكانا للتنزه أو التسوق أو الطعام أو التسكع. بل إن المستشفيات الحديثة تحجب المحتضرين عن أنضارنا وكأنها تعفينا من

فكرة الموت.

وقد يكون جزعنا من الموت علامة خير. فمن الجائز أن فقدنا الألفة بالموت قد أضعف قدرتنا على احتمال العنف والحرب والقسوة. ولكن الموت في المجتمع التقليدي (كأوربا العصور الوسطى)كان حقيقة يومية لا يمكن تجاهلها. وحلت تمكن طاعون في عام 1348 من أن يفني ما بين ثلث سكان المدن الأوربية وثلثيها، كانت الحياة بخسة الثمن بشكل واضح.وفي إنجلترا نجد أن حوالي نصف أبناء الدوقات الذين ولدوا ما بين. 1330 و 1480 قد ماتوا في ظروف عنيفة، وكان متوسط عمر النصف الباقي «الأكثر حظا» هو 31 عاما.

وقد تمكنت بعض أجزاء المجتمع المتحضر الحديث من المضي قدما في القضاء على شبح الموت العنيف. فإنجلترا بأسرها قد أصابها الذعر في الأسبوع الأخير من عام 1972 عندما أطلق شرطي الرصاص على أحد لصوص البنوك في لندن فأرداه قتيلا. وقد أصرت أسكتلنديارد على أنها حادثة شاذة، وبينت أنه قد تصادف وجود مسدس مع الشرطي إثناء وقوع السرقة لأنه كان متجها لحراسة السفارة الأردنية. وأعلن المتحدث الرسمي باسم اسكتلنديارد: أعتقد أن علينا أن نعود إلى عام 1909 لنجد حادثة مماثلة قتل فيها شرطي شخصا ما، ولم تكن حادثة سطو على بنك « . وأصدر اتحاد بوليس لندن بيانا قال فيه: «إن معظم رجال الشرطة يؤثرون الاستقالة على حمل السلاح بشكل منتظم». ونشرت إحدى الصحف اللندنية الايفنج سناندرد مقابلة مع أحد المجرمين، أكد فيها أن السبب الذي يدفع اللص إَلى حمل السلاح هو «إطلاق الرصاص في الهواء، لتفريق شمل الجمهور». إلا أنه أضاف: «عندما ترىَ شرطيا ومعه مسدس فإنك لا بد وأن تطلق الرصاص عليه». ثم قال: «إننا لا نريد الطريقة الأمريكية، أليس كذلك». وأضاف: «نحن لا نريد حكاية «قف عندك إنه القانون، وإلا أطلقنا الرصاص». فهذا هو الخطر الحقيقي. فإن جرى لص في الزقاق، وصاح أحدهما مرتين لقي اللص حتفه. ولعله سرق جهاز راديو غالي الثمن أو لعله سرق عشرين جنيها، ولكن هل حياة إنسان تساوي عشرين جنيها فقط؟».

وحينما تضطر الشرطة إلى الاعتذار عن قتل لص مسلح ويستطيع مجرم يحمل سلاحا أن يدلي بآرائه من خلال منبر عام بشأن ضرورة أن

يظل البوليس مجردا من سلاحه، وعندما يستاء الناس ويغضبون لموت شخص واحد-حتى لو كان لص بنوك-فإن الحياة الإنسانية تكون قد أصبحت-إذن-مقدسة. فاحترام الحياة، وانعدام العنفَ الشعبي، ورفض الاشتراك في الحرب، كلها مسائل متداخلة. ولهذا السبب كانت «الطريقة الأمريكية» وعنف مجتمع العسر الأيرلندي في نظر ساكن لندن المتوسط ردة إلى بربرية الماضي.

ولكن أمريكا الحديثة نموذج آخر للمستقبل، فالولايات المتحدة وإنجلترا قد خلقت التكنولوجيا التي تجعل الحياة أجدر بالعيش. ولكنها-على عكس إنجلترا-لم تقلل من شأن الحرب أو العنف. لقد استأصلنا شأفة التحمس للهمجية التي كانت من سمات المتجمع التقليدي، وقضينا على قدر كبير من عنف الضغائن والحزازات الشخصية، التي كانت تثقل كاهل المجتمع التقليدي. ولكننا استعضنا عن العنف الشخصي بالعنف اللاشخصي. فتكنولوجيا-البندقية أو القنبلة-تتيح لنا أن نأتي عن بُعد بما يعجز معظمنا عن إتيانه بأيدينا. فنحن لم نستخدم التكنولوجيا دائما لتحسين حياتنا الإِنسانية، بل حرمنا الكثيرين في مجتمعنا من الثمرات السلمية للتكنولوجيا. ونحن نحزن لزيادة العنف المحلي في حين أننا نسكت، بل نشجع على الفقر والظلم والتفاوت والحرب والتسلح وحكم الإِعدام، وكلها تكذب مزاعمنا عن قداسة الحياة الإنسانية. وفي الوقت الذي يتيح لنا تراثنا الثقافي التنصل من نبعة العنف، نكافئ العسكريين أبطال الحروب المقدسة والسماسرة الذين «يفتكون بالآخرين». لقد خلقنا تكنولوجيا يمكننا بواسطتها القضاء على مجتمع العسر والموت والعنف والفتك إذا شئنا، ولكننا لا زلنا في جانب منا رواد الحدود، وفي الجانب الآخر، روماناً وفايكنج وصليبيين.

لمزيد من الاطلاع

من أحسن المداخل لدراسة أوربا البربرية وأوجزها كتاب ج. م والاسر هاندريل J.M. Wallace Handrill الغرب البربري The Barbrian West .وله كتاب أحدث هو ملوك بشعور طويلة The Long-Haired Kings وهوكتاب في. والدراسات الكلاسيكية (التي كتبت منذ حوالي خمسين عاما) هي كتاب ج. ب. بورى J.B. Bury غزو أوربا على يد البرابرة The Invasion of Europe by the

Barbarians وكتاب صمويل ديل Samuel Dill المجتمع الروماني في القرن الأخير من الإمبراطورية الغربية Last Century of the Roman Society in the Western Empireوكتاب فرديناند لوت Ferdinand Lot نهاية العالم القديم وبداية العصور الوسطىThe End of the Ancient World and Beginning of the Middle Agesوكلها لا تزال جديرة بالقراءة. ومن أهم الدراسات الأحدث كتاب ب. ر. ل. براون P.R.L Brown نهاية العالم القديم The End of Antiquity أما كتاب العصور المظلمة بأشراف د. تالبوت رايس D. Talbot Riceفيضم مقالات ممتازة. وإذا أراد الدارس معلومات عن البرابرة مصدرها شهود عيان فيمكنه أن يستفيد من مصدرين ممتازين. كتاب تاسيتوس Tacitus حول بريطانيا وألمانيا (On Britain and Germany وكتاب جريجوري أوف تورزGregory of Toursتاريخ الفرنجة.History of the Franks

وهناك مدخل مصور ممتاز عن الفايكنج هو كتاب ديفيد ويلسون David Wilson الفايكنج وأصولهم: اسكندنافيا في الألف الأولىThe Viking and their Origins: Scandinavia in the First Millenium ونجد تاريخا طيبا للغاية عن ثقافته من 800-1100 في كتاب جوهانز بروند ستد Johannes Brondsted الفايكنج The Vikings. وهناك كتب حديثة أخرى مفيدة هي كتاب ب. ج. فوت B.G.Foot و د. م. ويلسون D. M. Wilson إنجاز الفايكنج The Viking Achievement وكتاب ج. جونز Jones. كل تاريخ الفايكنج A History of the Viking وكتاب ب. سوير P. Sawyer عصر الفايكنج The Age of the Vikings.

وهناك تفسيرات كثيرة للحروب الصليبية جمعت في كتاب ج. أ. برونداج. له A. Brundage الحروب الصليبية: الدوافع والإنجازات: The Crusades Motives and Achievernents وهناك معلومات مصدرها شهود عيان في كتابه ف. ت. مورزياليـر F. T. Morzialis ذكريات الحروب الصليبية Memories of the Crusades. أما الرؤية العربية فنجدها في كتاب المؤرخون العرب للحروب الصليبية Arab Historians of the Crusades بإشراف فرنسيسكو جبريلى Francesco Gabrieli. وأكثر الدراسات التاريخية شيوعا هي كتاب ك. م. سيتون K.M. Setton كل تاريخ الحروب الصليبية A History of the Crusades والذي يقع في عدة أجزاء، وكتاب ستيفين رانسيمان Steven Runciman تاريخ الحروب الصليبية A History of the Crusades، وقد صدر في تاريخ سابق.

ويعد كتاب ر. أ نيوهول R. A. Newhall الحروب الصليبية The Crusades وصفا موجزا يصلح مقدمة. وقد قام ر. س. سميل R.V. Smail في كتابه الحروب الصليبية 1097- 1193 Crusading 1193- 1097 Warfare بوصف حروب هذه الفترة. وأخيرا نجد كتاب نورمان كوهن Norman Cohn الممتاز، البحث عن الحقبة الألفية The Pursuit of the Millennium الذي يضع الحروب الصليبية في المنظور الأكبر للهستيريا في العصور الوسطى، ويربط بين بعدها السيكولوجي الشعبي والنزعة الشمولية الحديثة.

وهناك دراسات ممتازة عن النبي محمد عليه الصلاة والسلام يمكن أن نجدها في كتاب و. مونتجمري وات W. Montgomery Watt محمد النبي ورجل الدولة Muhammad, Prophet and Statesman، وكتاب مكسيم رودنسون Maxime Rodinson محمد Muhammad. وهناك دراسات أكثر عمومية عن الإسلام نجدها في كتاب مونتجمري وات الجلال الذي كان الإسلام The Majesty that Was Islam وكتاب ب. لويسB. Lewis العرب في التاريخ The Arabs in History.

أما بالنسبة للدراسات التاريخية العامة عن أوربا العصور الوسطى فربما كان أفضل ما يمكن البدء به هو كتاب هنري بيرين Henri Pirenne تاريخ أورباA History of Europe المجلد الأول. وهو كتاب ألف دون مساعدة من المكتبات، وكتبه الباحث الفرنسي وهو في معتقل ألماني إبان الحرب العالمية الأولى. وهناك دراسة فرنسية كلاسيكية أخرى وهي دراسة مارك بلوك Marc Bloch المجتمع الإقطاعي Feudal Society وتعد دراسة روبرت لوبيزRobert Lopez مولد أوربا The Birth of Europe من الكتب التي تقدم تناولا جريئا ممتعا للموضوع. ويعد كتاب نورمان كانتور Norman Cantor تاريخ العصور الوسطى Medieval History دراسة قوية في الجانب التفسيري ومفيدة بصفة خاصة عن كنيسة العصور الوسطى. ومن بين كتب التاريخ الأخرى كتاب س. وارن هوليستر C. Warren Hollister أوربا في العصور الوسطى: تاريخ موجز Medieval Europe: A Short History، وكتاب دينز هاي Denys Hayالموجز قرون العصور الوسطى (The Medieval Centuries وكتاب جوزيف ر. ستراير Joseph R. Strayer أوربا الغربية في العصور الوسطى Western Europe in the Middle Agesوكلها كتب سهلة إلى حد كبير. وكتاب

كريستوفر دوسون Christopher Dawson تكوين أوربا The Making of Europe وكتاب مجتمع العصور الوسطى في المرحلة الأولى Early Medieval Society بإشراف سيلفيال. ثروب Sylvia L.Thrupp من أكثر الكتب عمقا. أما كتب هيو تريفور/ روبر Hugh Trevor-Roper نشأة أوربا المسيحية The Rise of Christian Europe، وكتاب جاك بوسارد Jacques Boussard. حضارة شارلمان The Civilization of Charlemagne فهي كتب مصوره، صورها جيدة بصفة خاصة.

وهناك بضعة كتب أخرىَ ذات قيمة عالية بصفة خاصة للحكم على النزوع للعنف في أوربا في العصور الوسطى. فهناك كتاب ت. س. ر. بواد. T.S.R Boas الموت في العصور الوسطى Death in the Middle Ages وهو كتاب ثري ومقلق، حافل بالاستشهادات. أما كتاب هويزنجا Huizinga الكلاسيكي أفول العصور الوسطى The Waning of the Middle Ages فهو كتاب لا يمكن الاستغناء عنه. وكتاب لست هوايت الابن Lynn White, Jr تكنولوجيا العصور الوسطى والتغيير الاجتماعي Medieval Technology and Social Change وصف كلاسيكي لعلاقة التكنولوجيا في العصور الوسطى بمجتمع الفروسية العسكري. ولا يوجد أفضل من كتاب جون فرويسارت John Froissart تواريخ إنجلترا وفرنسا واسبانيا, Chronicles of Eugland France and Spain الذي كان الانتهاء منه عام 1400. فهو كتاب حافل بكثير من التفاصيل المعاصرة.

وبالنسبة للمقارنات مع العالم خارج أوربا فهناك مداخل ممتازة قليلة. ويقدم كتاب بول فارلي Paul Varley الساموراي Samurai «فرسان» العصور الوسطى في اليابان. أما كتاب ستيوارت ليج Stuart Legg الأرض الوسطى The Heartland، وكتاب ميشيل برودن Michael Prawdin إمبراطورية المغول The Mongol Empire، وكتاب ر. جروسيت R. Grousset إمبراطورية الاستبس: تاريخ آسيا الوسطى The Empire of the Steppe: A History of Central Asia فتقدم الموطن الأوراسي لمعظم الحركات القبلية البربرية التي قامت بتهديد أوربا وآسيا من آونة لأخرى.

وهناك أخيرا بضع دراسات خاصة لمجتمعات خارج حقبتنا الزمنية تستحق التنويه بها مثل كتاب اريك هوبسبوم Erich Hobsbawm قطاع الطرق Bandits وكتابه المعنون المتمردون البدائيون Primitive Rebels وهما دراماتان

رائعتان في ثقافة العنف في المجتمعات التقليدية. وتقرير اللجنة القومية لدراسة أسباب العنف والطرق اللازمة لمنعه الذي كتبه هيو ديفيس جراهام Hugh Davis Graham وتيد روبرت جور Ted Robert Gun بعنوان العنف في أمريكا Violence in America به عدة مقالات جيدة عن تاريخ العنف في الولايات المتحدة.

الحواشي

(*) Sidonius

(1*) Guntramn

(2*) Alboin

(3*) Ammien Marcellin

(4*) Salvien

(5*) gregory of Tours

(6*) Chateaudun - chartres

(7*) Charles Martel

(8*) lindis frane

(9*) Tecitus

(10*) Danegeld

(11*) Eric the Red

(12*) Biarni Heriolfsson

(13*) Leif and Thorvald

(14*) Harlad

(15*) Earl Harold Godwinson

(16*) Alexius

الهوامش

(١) ترجمتها بتصرف عن كتاب جاك لوجوف:

Jacques Le Goff s L La Civilization de L'Occident Medieval (Paris: Atrhaud, 1964) pp. 31-32.

ترجمتها بتصرف عن جاك لوجوف في كتاب حضارة الغرب في العصر الوسيط:.Salvien, 2-†

Jacques Le Goff, Civilisation, p.36.

3- Norman Chon, The Pursuit of the Millenium (New York: Harper & Row, 1961). pp. 48-49.

4- Friedrich Heer, The Medieval World (New York: New American Library, 1961), pp.135-136.

5- J.Huizinga, The Waning of the Middle Ages (New York: St. Martins Press, 1967), p.15-16.

6- Ibid., 3.

7- Ibid., pp. 133-134.

8 المواطِن والرعية

المدُن الآسيوية والمدُن الغربية

ماذا يحدث للمدينة الأمريكية الحديثة؟ إن المتفائلين يتحدثون عن أحياء حشرى بسبب عودة الأثرياء إلى داخل المدينة. والمتشائمون ينبهون إلى الأحياء الرثة التي لا يهتم بها أحد، والتكاليف المتزايدة للرعاية والخدمات وتعرض المدن الكبيرة، كنيويورك وكليفلاند، للإفلاس في العِقْد الماضي.

والفريقان على حق، فالمدينة الأمريكية أصبحت ملاذ الأغنياء وسجن الفقراء. أما أواسط الناس فلا يملكون ترف البقاء فيها. فالأغنياء يشترون الشقق التي تساوي أكثر مما يكسبه الفقير طوال حياته. والضخم والبطالة ونزوح الطبقات الوسطى خلق مدنا منقسمة بين أهل الثراء الفاحش وأهل الفقر المدقع، ولم تعد المدينة، كما كانت، مجتمعا يضم أناسا متساوين.

ولكن هل كانت المدينة بالفعل، في أي وقت من الأوقات مجتمعا يضم أناسا متساوين؟ إن عالم الاجتماع الألماني الكبير ماكس فيبر لفت نظرنا إلى أن المدينة الأوربية ظهرت بوصفها مجتمع الناس المتساوين منذ حوالي ألف سنة. بل إن فيبر يذهب إلى أن المناطق الحضرية القديمة وغير الغربية لا

ينبغي أن تعد «مدنا»، لأنها لم تطور مؤسساتها المحلية الخاصة بها. فالمركب المؤلف من مؤسسات وأفكار ديمقراطية، والمشتق عن الكلمة الجذر «City»مدينة المواطنة Citizenrship، مهذب أو مدني Civil مدني Civil، مواطن Civilian، كياسة Civility، تمدن أو تحضر Civilization هو في رأي فيبر ابتكار فريد من صنع المدينة الغربية التي كانت مجتمعا للناس المتساوين. ولما كانت المدينة الغربية قد تطورت بوصفها جماعة مترابطة فإن أهلها عدوا أنفسه «مدنيين» (مواطنين) في حين ظل من يعيشون خارج الغرب من أهل الحضر«رعايا».

وقد تحاشت مدينة نيويورك الإفلاس حينما أسند العمدة المنتخب ومجلس المدينة أمر الإشراف المالي إلى ممثلين غير منتخبين للمصارف وحملة الأسهم والسندات، على حين أن عمدة كليفلاند آثر عدم دفع الديون على أن تستولي الشركات على ممتلكات البلدية. فإذا انقسمت المدن بين الأغنياء والفقراء، وكان الفقراء يشكلون غالبيتها (كما هو الحال دائما) فهل تكون المؤسسات الديمقراطية قادرة على أن تواجه الأزمات؟ وهل تحولنا إلى رعايا بعد أن كنا مواطنين؟ وهل هذا هو معنى فقدان الجماعة المترابطة؟ في هذا الفصل سنبحث تاريخ المدن في ضوء بعض هذه المسائل التي يثيرها تحليل ماكس فيبر.

المدينة الصينية: رعايا لا مواطنون

لقد كانت الهوة بين المدينة والقرية هائلة في الشرق، ولا سيما في الصين. وقد عبر عن ذلك مارسيل جرانيه Marcel Grane المتخصص الكبير في الشئون الصينية، قبل نيف وخمسين عاما:

«إن أكبر فارق هو الفارق بين أهل المدينة وأهل القرى، فهؤلاء أجلاف وأولئك أشراف. وأشراف المدينة يتيهون بحياتهم التي يعيشونها وفق طقوس لا تنتقل إلى العوام. وأهل الريف-من جهة أخرى-يتنصلون من الأمور العامة. فبحث هذه الأمور-كما يقولون-هو من شأن «آكلي اللحم». والفريقان ليس لهما المصالح نفسها، ولا يتناولان الطعام نفسه. والاختلاف بينهما يصل إلى درجة أن لكل منهما نظام التوجه الخاص به: إذ يفضل النبلاء اليسار، والفلاحون اليمين. وأقصى ما تصل إليه مرتبة من يتولى شئون القرية هو

أن يكون كبير السن. أما الأشراف فيتبعون سيداً كبيرا هو سيد المدينة. وهم يعيشون حياة مستغرقة تماما في القيام بمراسم البلاط. إنهم يكونون جماعة نواتها السيد الكبير، ويعبرون عن احتقارهم لأهل الريف الأجلاف»[1].

فالمدينة في الصين كانت بمثابة المركز الإِداري لكل زعيم بربري يستولي على البلاد بأسرها، وكانت أظهر مجال لسيادته وسطوته. وكل فاتح جديد يستهل عهد أسرته بتأسيس حاضرة، يجمع فيها أشرافه وعلماءه وحشمه. فلا مشاحة في أن تبدو المدينة دائما في نظر القرويين غريبة وطفيلية. وكذلك كانت عاصمة الأقاليم الإِدارية ومراكزها دائما في نظر القرويين الفلاحين، فهي مكتظة بالمسئولين وحشمهم، وكلهم يعيشون في سؤدد بفرض الضرائب على الريف.

ونحن لا نعلم الكثير عن حياة المدينة في عهد أسبق الأسر الصينية. فأقدم مدينة كشف عنها هي مدينة آن يانج An Yang وكانت على الأرجح عاصمة أسرة شانج (Shang1525 ق. م.-1028 ق. م.) ولقد خلفت بعض الآثار الفنية الجميلة المصنوعة من البرونز واليشم وبضعة نقوش بالخط الصيني القديم، ولكنها لم تخلف سوى القليل مما قد يخبرنا عن حياة المدينة. وكانت الأسرة التالية، وهي أسرة تشو Choo، الأسرة التي حكمت الصين لأطول مدة في تاريخها (حتى عام 256 ق. م) وإن كان حكم أسرة تشو حكما بالاسم فقط. فقد قسمت الصين في واقع الأمر بين عدد من الأسر النبيلة المتطاحنة، ولم تكن لها عاصمة ضخمة. ومعظم إنجازات عهد أسرة تشو لها طابع ريفي: صهر الحديد، وفلسفات كونفوشيوس Confucius ومينشيوس Mencius وعبادة الطبيعة حسب العقيدة الطاوية Taoism. وأسرة تشين Chin التي حكمت فترة قصيرة (221 ق. م.-207 ق. م.) ووحدت الصين في إمبراطورية، وأسرة هان(Han 202 ق. م.-220 م) التي أسست إدارة حكومية كان يتم اختيار الموظفين فيها عن طريق امتحان يعقد لهذا الغرض، أي أنها كانت بمثابة روما الشرق الأقصى.

وأطاحت بأسرة هان الغزوات البربرية نفسها التي اندفعت خارجة من وسط آسيا ودمرت روما، وكادت الحياة المدنية في عهد أسرة هان تختفي، تماما كما حدث في روما. ولكن الأمور عادت إلى ما كانت عليه في وقت

قصير. ففي ظل أسرة سوى(589- 618) Sui وأسرة تانج(618- 907)Tang نشأت ثقافة حضرية راقية لم تبلغ شأوها إلا القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية الشرقية (هذا إذا كانت بلغته حقا). وكانت شانجان Changan عاصمة أسرتي سوى ثم تانج.

المدينة الصينية: شانجان

اختار الإِمبراطور وين تي، مؤسس أسرة سوى، موقع مدينة شانجان بعناية شديدة. وكان قربها من مدن أسرة هان الإمبراطورية يذكر الناس بالأمجاد السالفة، لكنها كانت بعيدة إلى الحد الذي يكفيها لكي تحتفظ بتميزها. لقد بنيت المدينة من لا شيء، إذ أقيمت على هيئة مستطيل، والشوارع تمتد بدقة من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب. إنها بقعة تليق بمركز الأرض بالنسبة لابن السماء هذا. كانت المدينة تضم، في أوج ازدهارها، في عهد أسرة تانج في القرن الثامن، نحو مليون نسمة داخل أسوارها، ومليون نسمة خارجها. وكانت الحياة في المدينة-كما كان سكانها-يتميزون بالتنوع، شأن أي مدينة في العالم. ولكن كل شيء-حتى العمل الذي يقوم به أفقر كناسي الشوارع أو التجار الأجانب-كان الهدف منه تحقيق متعة الإمبراطور وحاشيته:

«لم يقم بناء في شانجان بدافع مما نسميه «بالعزة المدنية» أو الاعتزاز بالمدينة. فالأسرة الإِمبراطورية التي كانت تتحكم في الثروات، وتستطيع مصادرة الملكيات ونقلها على هواها، هي التي بادرت بالبناء والتعمير..... فالمسئولون الذين يلعبون دورا عاما كانوا يلتمسون الاعتمادات اللازمة لإقامة أحد الدواوين أو إصلاحه أو لحفر إحدى الترع. إلا أنهم لم يطالبوا بهذه المشروعات من منظور «العزة المدنية» أو «الإصلاح المدني» (أي الاعتزاز بالمدينة واصلاحها)، وإنما من منظور تحسين الإدارة الإمبراطورية للمدينة». وبرغم كثرة ما نطالعه عن المتنزهات وأماكن الترويح لعلية القوم وملاعب الكرة وصالات الرماية، لا نجد ذكرا لأية مرافق مماثلة لعامة الشعب. وقد عبر حب الخير عن نفسه من خلال المعابد البوذية بما تضطلع به من وظائف البر والإحسان، إلا أن «الخبز والسيرك» لم يتوفرا كما كان الأمر في روما والقسطنطينية، كما لم يتوفر شئ يشبه الساحات والحمامات

العامة والأبنية ذات الأعمدة المقنطرة التي بناها الأباطرة الرومان لمتعة المواطنين وراحتهم. فأهالي المدينة لم يكونوا «مواطنين» وإنما كانوا رعايا للإِمبراطور. وانعكس هذا في تخطيط المدينة، و في إدارتها و في أدائها .... فلم يكن هناك عمدة أو مجلس مدينة، ولم يكن هناك ميثاق. وكان العرش يتحكم في المدينة وسكانها من خلال موظفي البيروقراطية الإِمبراطورية»[2]».

وبدلا من الجيرات المترابطة، كانت توجد أحياء يديرها موظف معين من قبل الإمبراطور، وحرمت القوانين بناء مساكن تطل على الشوارع الرئيسية. وكانت بوأَبات المناطق تغلق كل غروب شمس، فلا يسمح لمخلوق بالخروج إلى الشوارع الرئيسية حتى تقرع الطبول في الغداة. وكان جزاء من يعبر سور المنطقة من الأهالي أو يدخل ديوانا حكوميا بدون تصريح، أن يجلد سبعين جلدة. ووضعت مناطق الأسواق الشرقية والغربية الواسعة تحت الإشراف والرقابة الصارمة، فهي تفتح ظهرا وتغلق عند غروب الشمس. والَنشاط والمعاملات واسعار خاضعة للفحص والتنظيم.

وكانت المدينة الإمبراطورية الصينية تعد «بيت الإمبراطور» وذلك بمقتضى مرسوم واحد على الأقل صدر في شانجان. ولم تكن القصور والدواوين والحدائق الإمبراطورية وحدها، بل المدينة بأسرها، تابعة للإمبراطور. وهكذا فإن روما تبدو كأنها مدينة-دولة تتمتع بقسط كبير من الحرية بالمقارنة بشانجان.

المدينة الصينية: هانجشو Hangchow

كان الصينيون في عهد الأسرة التالية، وهي أسرة سونج (906- 1279)، ينظرون إلى أيام أسرة تانج في شانجان بالطريقة التي ينظر بها الأمريكيون إلى مدينة بوسطن في عصر المتطهرين (البيوريتان). فالحياة قي عاصمة أسرة تانج كانت تبدو صارمة وعقيمة بالنسبة لمثقفي أسرة سونج ذوي الذوق الرفيع والرؤية العالمية. ولعلهم كانوا على حق من عدة نواح. فهانجشو، عاصمة أسرة سونج كانت، بحلول عام 1275، أكبر وأغنى مدينة في العالم. كانت نابضة بالحياة والإِثارة، مليئة بالثقافة والرفاهية والجمال، بل كانت فاسدة.

ولقد زارها ماركو بولو عام 1275، وهي السنة السابقة على تحرك

قبلاى خان لضم عاصمة سونج إلى إمبراطوريته الشمالية الآخذة في الاتساع. وكف الزائر الوافد من البندقية يقول إن هانجشو «قد تكون أعظم مدينة في العالم، حتى أن المرء من كثرة مباهجها ليخال نفسه في الجنة».

وقد وفرت هانجشو لصغار الموظفين والتجار الأجانب والشعب العامل ألوانا من مرافق التسلية والمتعة لم تكن متاحة في شانجان الحريصة. فكان فيها كثير من المطاعم المتخصصة: منها ما يقدم كل شيء مثلجا بما في ذلك السمك وألوان الحساء، وبعضها يقدم فطير دود القز أو الجمبري ونبيذ البرقوق، حتى بيوت الشاي المزينة من الداخل بأفخر الزينات كانت تقدم الفتيات الراقصات والدروس الموسيقية من كل الأنواع. وكان على البحيرة مئات الزوارق يمكن تأجير معظمها «لطلاب المتعة»، على حد تعبير ماركو بولو:

«هذه العوامات تتسع لعشرة أو خمسة عشر أو عشرين شخصا أو يزيد، ويبلغ طولها ما بين خمس عشرة وعشرين خطوة..ومن يروم التنزه مع النساء أو مع رهط من بني جنسه يستأجر إحدى هذه العوامات، وهي مزودةَ بموائد وكراسي وكل ما يلزم لإقامة حفلة. وسفنها بمثابة سطح مستقر يصطف عليه البحارة ويوجهون الزورق حسب الرغبة. فعمق البحيرة لا يزيد على خطوتين، والجزء الداخلي من هذا السقف وبقية الجزء الداخلي تغطيه تصاوير زخرفية زاهية الألوان، وله نوافذ من جميع الجهات يمكن إغلاقها أو فتحها حتى يكون بوسع الجماعة الملتفة حول المائدة أن تستمتع بجمال المناظر على الجانبين وتنوعها حينما يمرون بها. والحق أن الرحلة على هذه البحيرة أكثر متعة وسحرا من أي شئ يجده المرء في البر. فعلى جانب من البحيرة تقع المدينة برمتها، حتى أن المشاهدين و الزوارق، من مواقعهم البعيدة التي يقفون فيها، يشاهدون المنظر بالكامل، بكل جماله وعظمته وبمبانيه التي لا حصر لها: قصوره ومعابده وأديرته وحدائقه الممتلئة بالأشجار المنحدرة أو الشاطئ. ولا تكاد البحيرة تخلو من بعض هذه العوامات المحملة بجماعات الباحثين عن البهجة، فمن أعظم السرور.... قضاء فترة العصر مستمتعا بصحبة النساء أو عائلاتهن، أو ربما مع من هم دونهم مستوى، سواء في هذه الزوارق أو في عربات تسير بهم في المدينة»[3].

وحتى الجنود والفقراء كانت لهم «ملاهٍ» نيفت على العشرين. وكل منها

أرض واسعة تضم أسواقاً وتمثيليات وفرقاً موسيقية ودروسا للعزف والرقص وعروض باليه، وفيها مشعوذون وبهلوانات ورواة القصص وألعاب الأسماك وعروض القوس والسهام ودروس فيها، ومروضو الأفاعي ومباريات الملاكمة والحواة ولاعبو الشطرنج والسحرة، والمقلدون لصيحات الشوارع، والمقلدون لأحاديث الفلاحين، والمتخصصون في رسم زهور الأقحوان ورواة القصص الماجنة والفوازير والذين يطلقون الطائرات الورقية؛ والقمار والسكر. والبغاء هو أيضا من الأجزاء الأساسية هنا، كما هو الحال في كل مكان في المدينة.

ولقد كانت ساحات الأسواق-بالمثل-أماكن ترفيه وتجارة. فقد رأى ماركو بولو في سوق واحد كمية من الأسماك بلغت من الضخامة حدا ظن معه أن-من المستحيل أن تؤكل كلها، فإذا بها تباع في ساعات قلائل. وهناك أسواق مخصصة لأنواع معينة من السلع والمصنوعات قلما توجد في أي مكان آخر في الصين. ولحسن الحظ وصل إلينا كتاب هو «دليل السائحين» يخبرنا أين يمكن أن نحصل على خير جلود الخرتيت والأمشاط العاجية والعمائم والأقفاص والمراوح الملونة وكتب الفلسفة ونوع معين من الأرز.

ومن الجائز أن اختراع القالب المطبعي المتحرك في القرن العاشر (قبل أوربا بخمسمائة عام) لم يزد من عدد الكتب المتاحة بالفعل نظرا لوجود أكثر من سبعة آلاف حرف صيني (مقابل 26 حرفا في اللغات الأوربية) كما أن الطباعة باليد أصبحت عملا فنيا يقدّر في حد ذاته. ومع هذا فإن ساكن هانجشو كان في مقدوره أن يجد كتبا (مطبوعة باليد أو بالطريقة الآلية) في موضوعات كثيرة كثرة مذهلة: عن الصخور الغريبة وحجر اليشم والعملات والبوص وأشجار البرقوق والجوانب المختلفة للرسم والتصوير والبلاد الأجنبية والشعر والفلسفة وكونفوشيوس والفطر وموسوعات في كل موضوع.

ولم يعرف ماركو بولو مدينة شانجان بطبيعة الحال، ولكنه ذكر قصتين توحيان بأن العاصمة الإمبراطورية هانجشو، برغم ترفها وتنوعها، لم تختلف كثيرا عن عاصمة أسرة تَانج القديمة:

«وكان هذا الملك إذا طاف بأحد شوارع المدينة... ووجد بين منزلين كبيرين منزلا صغيرا ... فإنه كان يسأل عن تفسير لصغر حجم هذا البيت الصغير.... فإذا قيل له إن صاحبه فقير ولا يملك أن يجعله كبيرا، فإن

الملك يأمر بأن يكون هذا المنزل جميلا وعاليا كالبيتين المجاورين له، وذلك على نفقته. أما إذا كان المنزل الصغير لغني، فإنه يأمر بانتزاعه منه في التو. فإن أوامره تقضي بألا يقوم في عاصمة ملكه، هانجشو، بجوار القصور الكبيرة والمنازل الرائعة التي تحفل بها المدينة أي بيت إلا كان جميلا كبيرا».

لقد كانت هانجشو مثل شانجان مدينة الإِمبراطور. وكان الإِمبراطور أو موظفوه المسئولون على علم بكل شيء.

«ثمة شيء آخر يجب أن أحكيه». فمن عادة كل مواطن في هذه المدينة أو أي شخص فيها أن يكتب فوق بابه اسمه واسم زوجته وأسماء أطفاله وأسماء عبيده وكل المقيمين في منزله، وكذلك عدد الحيوانات التي يحتفظ بها. وإذا مات أحد في المنزل يشطب اسمه، وإذا ولد طفل يضاف اسمه. وبهذه الطريقة يتمكن الحاكم من أن يعرف-بالضبط-عدد سكان مدينته»

إن ملاحظات ماركو بولو التفصيلية لا تقدر بثمن، ولكن يبدو أحيانا أنه لا يتبين معنى ما رآه. أما نحن، المدركين لوسائل الدولة الشمولية الحديثة، فإن إدراج الأسماء على كل باب ليس الهدف منه إشباع رغبة الإمبراطور في معرفة تعداد السكان وحسب. وفضلا عن ذلك فإن السكان المتيسري الحال لم يكونوا مواطنين لهم ممثلون في البرلمان، أو مواطنين في مدن تتمتع بالحكم الذاتي، ولا بورجوازيين (أي مواطنين) سكان مدن بالمعنى الأوربي)كلمة «بورج» تعني «مدينة»).

وهذه بالضبط هي النقطة التي حاول ماكس فيبر أن يبينها، فلم يكن سكان المدينة الصينية مواطنين يشاركون في حياة عامة مشتركة، ولم تكن المدينة موضع اهتمام مشترك. بل إن السكان المحتشدين في مجموعات البيوت التي تشبه رقعة الشطرنج، والتي تشكل تلك الرقعة التي تدعى بالمدينة، كانوا من الناحية القانونية رعايا الإِمبراطور. كما كانوا، من الناحية القانونية أيضا، أعضاء في أسرهم، وأعضاء في قرى أسرهم التي يقوم بها معبد أسلافهم. هكذا كانوا يدركون هوياتهم. وعندما جاءوا إلى المدينة جاءوا بوصفهم أعضاء أسرة أو عشيرة أو قرية. ثم أصبحوا في المدينة رعايا بالمثل. ونادرا ما نظروا إلى أنفسهم بوصفهم أعضاء في مدينة. فالمدينة لم تكن وطنهم أو«مكانهم»، ولم يكن لهم دور في إدارتها.

مدن الطوائف المغلقة والقبائل وأعضاء الجماعات الدينية

لما كانت الهوية الأساسية للساكن الحضري الصيني هي أنه رعية، فإن المدينة كانت دائما غريبة. وبينما كانت السلطة الإمبراطورية وعضوية الأسرة قد بلغتا ما بلغتاه من قوة في الصين، فقد استحال عَلى جماعات السكان الحضرية أن يروا أنفسهم مواطنين مستقلين لهم عزتهم أو مسئوليتهم تجاه مدينتهم. ولم يكن في المدينة الصينية، بصرف النظر عن حجمها، أي أساس لظهور هوية مستقلة، أو نوع من أنواع المشاركة مثل ذلك الذي ظهر في داخل المدينة-الدولة. فطبقة التجار التي كانت أكثر الطبقات تحررا من القيود الأسرية والقروية، كانت في افضل وضع يمكنّها أن تعلن أعضاءها مواطنين ولكن أعضاءها لم يفعلوا، وإنما اكتفوا بأن يصبحوا رعايا اكثر ثراء ومجدا.

وعلى هذا النحو نفسه حالت الوشائج الطائفية أو القبلية أو الدينية في معظم المدن غير الغربية الأخرى، دون ظهور جماعة المواطنين. ففي المدن الهندية خنقت الفروق الطائفية كل شعور بالهوية المدنية المشتركة. وفي أفريقيا والأمريكتين كان للهوية القبلية أو الدينية الغلبة على مكان الإقامة أو موضعه. وفضلا عن ذلك فإن أهالي معظم هذه المدن كانوا رعايا لعاهَل أو إمبراطور أو رئيس. وكانت الهوية القبلية على وجه العموم أقوى في أفريقيا غير المسلمة وبين الأنكا والأزتيك في أمريكا. أما الهوية الديمية فكانت أغلب في إفريقيا الإسلامية وعند المايا في أمريكا. وكانت بعض المدن مدن رعايا في المقام الأول. فالقسطنطينية، حاضرة الإِمبراطورية البيزنطية، كانت شديدة الشبه بمدينة الرعايا الصينية. غير أن قوة الكنيسة في القسطنطينية كانت في غالب الأمر تماثل قوة الإِمبراطور، وكان للانتماء الديني نفس أهمية الانتماء السياسي.

وقد ذهب ماكس فيبر إلى أن الانتماء القبلي سد الطريق أمام ظهور المواطنة المستقلة حتى في أثينا وروما. وربما أمكن القول بصفة عامة أن الهوية القبلية (أو العشيرة-الأسرة) كانت دائما أشد العقبات في وجه تطور الإحساس بالاستقلال الذاتي للمواطن الفرد. وقد درجنا على ربط التنظيم القبلي بالأفارقة أو هنود أمريكا، وهذا غير صحيح. فكل المجتمعات السابقة على ظهور المدن كانت قبلية. وهذا هو السبب في أن هوية قبلية معدلة

احتفظت بأهميتها في كثير من المدن القديمة كروما. وكانت المدينة تعمد في بعض الأحيان إلى تقنين النظام القبلي (ومن هذا القبيل تنظيم جماهير الرومان للتصويت في «قبائل» إلى جانب زعماء «التربيون» المنتخبين للدفاع عن الحقوق العامة). وكثيرا ما أدى هذا إلى تعطيل الانتماء الفردي إلى المدينة أو عرقلته. ولكن القبائل أنشأت-في بعض الحالات-مدنا أقرب إلى المدينة-الدولة الديمقراطية منها إلى الطائفة المغلقة أو مجتمعات الرعايا. إذ كانت مدينة تمبكتو الأفريقية ومدينة المكسيك الأزتيكية الأولى، على سبيل المثال، مدينتي قبائل ظهرت فيها مشاركة السكان الكبيرة في شئون المدينتين. ولكن حتى في هاتين المدينتين كان حكم الزعيم أو الملك القبلي هو الأكثر شيوعا.

وقد كان لمعظم الديانات دور في خلق الطوائف المغلقة، مما يؤديَ إلى التفرقة بين أعضاء المدينة المتعددة الأديان بدلا من تعزيز هويتهم المشتركة. فالهندوكية في المدن الهندية القديمة، على سبيل المثال، كرست الفروق بين الطوائف المغلقة التي تفصل بين سكان المدينة. إذ كان الهندوكيون قي دلهي من البراهمة أو الكشاتريا والفاشيا أو السودرا وليسوا «دلهيين». ويعد غيرهم من السكان أنفسهم مسلمين أو فارسيين. ولكنهم، مرة أخرى، ليسوا بالدلهيين. وكما كان يهود بابل أو الإسكندرية أو دلهي يعدون أنفسهم يهودا. أما المسيحية والبوذية فقد غرستا، إلى حد ما، شعورا بالمشاركة الجماعية، أتاح لسكان المدن فرصة التركيز على الأهداف والحاجات الجمعية. وقد كانت مدن الهند البوذية أقل انقساما على أساس طائفي، وكانت تفوق المدن الهندوكية أو المدن التي أسسها الفاتحون المسلمون في درجة قربها من نمط المدينة-الدولة. غير أن البوذية أصبحت أكثر أهمية في الصين منها في موطنها الهند. وقد وضعت الصين عقبات أخرى في وجه نمو جماعة المدينة المترابطة. أما تلك المدن، التي كانت مراكز دينية أساسا مثل مكة ومدن المايا في أمريكا، فقد كانت تشجع نشوء نوع من جماعة المؤمنين؛غير أن هذه المدن كانت في الغالب «عواصم» للعقيدة الدينية لا يمكن أن تترك للسكان المحليين. وقد أدار حكام المسلمين وكهنة المايا هذه المدن إدارة مباشرة. بل إن الكهنة كانوا في بعض مدن المايا هم السكان الوحيدون-وكانت الجماعة المترابطة التي يشكلونها أشبه بسكان الأديرة.

ويبدو ماكس فيبر على حق في النهاية، فقد كان ثمة حواجز خطيرة تحول دون تطور الجماعة الحضرية في معظم المجتمعات الإمبراطورية، والطائفية المغلقة، والقبلية في العالم الوسيط. لقد كانت هذه المدن-في الغالب-رائعة متألقة وافرة الإنتاج، ولكنها قلما أتاحت الفرصة للمشاركة الديمقراطية التي كانت توفرها القرَية على مستوى أكبر. ولم يكَن سكان هذه المدن يعدون أنفسهم مواطنين، ولم يشاركوا في تسيير شئون مدنهم. ولم تعمل هذه المدن على مواصلة التوسع في الإجراءات الديمقراطية التي ظهرت لأول مرة في المدن-الدول الأولى، وإنما حدث ذلك في أوربا الغربية، فلنعد إلى هناك.

إحياء المدن في الغرب: الكوميونة

ربما كان الدمار الذي أحدثته الغزوات البربرية في الغرب هو الذي جعل إحياء روما أو أية حاضرة إمبراطورية أمرا مستحيلاً. وإذا كانت الحياة المدنية لم تتلاش تماما بسقوط روما، فقد تلاشت بظهور الإسلام في القرن السابع على الأقل. فلم يظهر حينذاك من يملك سلطة مثل سَلطة وين تي فيعيد تنظيم الإمبراطورية، أو لم يبق منها ما يمكن إعادة تنظيمه. وعمل الإمبراطور البَيزنطي جستينيان (القرن السادس) على تدوين القانون الروماني، وسعى إلى إعادة تنظيم إمبراطورية القياصرة الغربية، ولكنها كانت قد تمزقت بلا رجاء. ثم تخلف الغرب بعد ذلك عن الإنجازات الرائعة التي أزجاها الاستمرار للحضارة الصينية. لكن الغرب سنحت له فرصة الانطلاق من جديد، وهي نعمة نادرة. فقد عادت القرية مركزا للحياة الغربية، وتسنى للغرب من جديد الاعتبار بدروس الجماعة القروية المترابطة. ومن تربة المؤسسات القروية، نمت الحياة المدنية، نموا تدريجيا مستقلا (بل يمكن القول: عضويا .(لم يكن هناك إمبراطور يضع خطة دقيقة لإنشاء حاضرة جديدة متسامقة، ثم يستجلب لها الرعية. كان هناك بطبيعة الحالَ بعض الأباطرة الرومانيين المقدسين الذين استطاعوا أحيانا أن يبسطوا حكمهم على فلاحي إحدى الدويلات الألمانية، إلا أنه لم يكن بين هؤلاء السادة الإقطاعيين من يملك ثروات «وين تي». وكان هناك ملوك آخرون يحسب حسابهم، وهم أكثر من أن نحصيهم بالاسم. وكان هناك

أمراء وبارونات أقل مرتبة بسط كل منهم سلطانه على عدة أميال من الحقول وبضعة قرى. وبطبيعة الحال كان هناك البابا. وهكذا استفادت المدن الغربية في العصور الوسطى من منازعات السادة الإِقطاعيين وأخذت زمام المبادرة في استخلاص استقلالها القانوني.

وبعد القرن العاشر أخذ النبلاء الإقطاعيون يمنحون المدن القديمة، على نحو متزايد، استقلالا وحكما ذاتيا كان في كثير من الأحيان يدوّن على شكل ميثاق مكتوب. واكتسبت البلدان الصغيرة حق إقامة سوق دوري، وسك العملة، وضبط الموازين والمقاييس، ومحاكمة أبنائها من المواطنين في محاكمها الخاصة، وسن قوانينها والدفاع عن نفسها بقواتها الخاصة)المليشيا). وكان المواطنون Burghers (أي أهل البورج burg أو المدينة) يقدمون لرب الإقطاع لقاء هذه الحقوق خدمة المليشيا (العسكرية(في حالة الغزو، كما كانت المَدينة توفر ألوانا من الصناعات اليدوية والسلع المصنوعة محليا، بل السلع المستوردة التي يمكنها أن ترتفع بمستوى أسلوب حياة رب الإِقطاع في ضيعته. وكثيرا ما كان الأمراء ينشئون بلدانا صغيرة جديدة للحصول على هذه المزايا، فضلا عن الريع الذي يعود عليهم نتيجة لتأجير الأرضي التي يملكونها. وخلاصة القول: إن أرباب الإقطاع كثيرا ما منحوا المدن الصغيرة الحرية السياسية مقابل المساعدة العسكرية والازدهار الاقتصادي والزيادة السكانية والثروات الثقافية التي لا تستطيع أن تقدمها أعظم القلاع.

وتاريخ نشأة المدينة في العصور الوسطى حافل بقصص الصراع بين رب الإقطاع ومواطني المدن، فالمدن كانت دائما تطالب بحقوق تشكل تهديدا حتى للسَادة الإِقطاعيين البعيدي النظر. وقد ثبت في نهاية الأمر أن القوة العسكرية والاقتصادية للمدن كانت أخطر على النظام الإقطاعي من البارود. غير أن النزاع كان يدور في الغالب على التفاصيل، فقد بنى كثير من السادة مدنا جديدة وساعدوها، ولكن ضعف النظام الإقطاعي وفقره ولا مركزيته هي التي مكنت من قيام المدن الحرة. فلم يكن لدى السادة ما يمنحونه سوى الأرض والحقوق.

كانت الحرية في الهواء الذي تتنفسه المدينة، فالقن الذي كان يمضي في المدينة فترة تزيد على السنة بيوم واحد، يصبح حرا بحكم القانون. ولم

يكن على مواطن المدينة أداء الرسوم والخدمات الإقطاعية. وكانت المواطنة ذاتها تعني حرية التعاقد، وحرية الحركة والحيازة وَالعمل، وحرية الاتفاق والزواج دون الحصول على موافقة السيد ودون دفع رسوم. لقد حلت المواطنة محل روابط الدم والأرض والأسرة والتحالفات الإقطاعية القديمة. وأصبح المواطنون أفرادا لهم استقلالهم الذاتي يتجمعون معاً بحرية لإِنشاء حكوماتهم وسن قوانينهم، ويتحدون في جهد مشترك ويتحالفون في روابط مشتركة لصالح الكوميونه أو الجماعة المحلية.

يقول فيبر: «كانت مدينة العصور الوسطى «كوميونه منذ البداية»-وكان يعني بذلك أنها تجَمّع مشترك أو جماعي بيت أشخاص متساوين، لا يقوم على الوشائح الأسرية أو العشيرية أو القبلية. وكلمة «الكوميونه» هي الكلمة المناسبة للتعبير عن المواطنة المشتركة. فمعنى المدن الأقدم عهدا كانت تسمى نفسها «كوميونة فلورنسا»)أو كوميونة بيزا أو ميلانو أو أي بلد آخر).

ومما له دلالته أننا في أمريكا الحديثة ننظر إلى الكوميونة على أنها نقيض للاستقرار الحضري فمدننا تتسم بقدر من الطابع اللاشخصي ومن روح التنافس يجعلنا عاجزين عن تصور الكوميونة أو الجماعة المترابطة بعيدا عن الريف. ومما له دلالة أيضا أن علماء الاجتماع الأمريكيين، حينما سألوا فيبر، في اجتماع في سنت لويس في أوائل هذا القرن، أن يحدثهم عن «الجماعة الريفية» المترابطة، أجاب بأن مثل هذه العبارة متناقضة مع نفسها. فقد تبحر فيبر في دراسة تاريخ المدينة إلى الحد الذي أدرك معه أنها الموضع الوحيد الذي جعل الجماعة المترابطة الحقيقية ممكنة.

مدن العصور الوسطى المتأخرة وعصر النهضة: المهرجانات والمشاركة

أوجدت مدن العصور الوسطى وعصر النهضة المتأخرة وبلدانها حياة جماعية تنافس أفضل المدن-الدول القديمة. عاد المعبد أو اكروبول في هيئة كنيسة الأبرشية التي لم تشيد بمرسوم إمبراطوري، وإنما بناها أهل المدينة بأنفسهم. وكثير من الأبراشيات في القرية أو المدينة التي تضم أقل من مائة أسرة كان لها كنيستها الخاصة. وكانت الكنائس تسمى في الغالب بأسماء القديسين المحليين (وهي في الغالب أضرحة لهم). وكان بناء الكنائس وصيانتها مصدر إحساس بالعزة المدنية، حفز الناس على القيام بأعمال مشتركة. وكانت كنيسة القرية أو الكاتدرائية توفر الرعاية المجانية والملجأ

وتتيح الفرص للتأمل وللإفصاح عن الروح الاجتماعية والاحتفالات. وأصبحت المستشفيات وبيوت الفقَراء وبيوت المسنين والمصحات، التي كانت متاحة من قبل للأغنياء وحسب، أو لم تكن توجد إلا في الأديرة، أصبحت من المعالم المتكررة في البيئة الحضرية الجديدة-وهي تشكل في الغالب جيرات مترابطة ألحقت بها كنيستها الصغيرة وحدائقها ونوافيرها. ويبين ممفورد أن «كل ما تريد الدولة ذات السيادة أن تحققه الآن على مجال واسع، سبق أن تم إنجازه بشكل ودي وبإحساس أعمق باللحظة الإنسانية في مدينة العصور الوسطى».

ولو نظرنا إلى مدن العصور الوسطى والدويلات (أول الدول-المدن، (في عصر النهضة لوجدنا أنها جماعات مترابطة أكثر أصالة مما وجد من قبل-حتى في أثينا القديمة. فقد كانت غالبية سكانها من المواطنين الأحرار الذين كانوا يعملون جنبا إلى جنب دون وجود عدد من السكان العبيد يقومون على خدمتهم. فقد جعلت المسيحية للعمل حرمة لم تكن له من قبل. وعبر رهبان الطريقة البندكتية Benedictine Order عن موقف المسيحية بقولهم «إن العمل عبادة»، فكانت جماعات العمال في أهمية جماعات المؤمنين. والواقع أن النقابات كانت في أول أمرها أخويات دينية، وهي لم تفقد صبغتها الدينية البتة. فكانت نقابات التجار والمنتجين تقوم على خدمة مصالح أعضائها ومصالح المستهلكين بضمان جودة الصنعة والأسعار العادلة ورخاء المدينة الاقتصادي، ولكنها أولت اهتماما مماثلا لإعداد المسرحيات الدينية، وأدائها لسكان المدينة وبناء المدارس والكنائس وقاعات اجتماع المواطنين وتزويد أعضائها بالتأمين والحفلات والمهرجانات.

كانت الاحتفالات والمهرجانات هي دراما حياة المدينة الجمعية وإكسيرها، فكانت المناسبات الدينية والاحتفالات بالسلام وحفلات الرقص التي تشرف عليها النقابات، و إتمام الحصاد، وعودة إحدى السفن سالمة-كانت كلها مناسبات للبهجة الجماعية. وكانت المسرحيات والمهرجانات والمسابقات الرياضية وحتى الاستعراض تقوم جميعا على المشاركة، لا على الفرجة. وقد وصف لنا المصور ألبريشت دورر Albrecht Durer عرضا بأنتويرب في القرن السادس عشر فقال:

«ويوم الأحد الذي أعقب عيد رفع السيدة العذراء، شاهدت الموكب

الحافل ينطلق من كنيسة السيدة مريم في أنتويرب حيث اجتمع أهل المدينة عن بكرة أبيهم من كل حرفة ورتبة وكلهم يلبسون أفخر ثيابهم وما يليق بمقامهم. وكان لكل حرفة ونقابة شعاراتها التي تعرف بها، وتخللت الموكب الشمعدانات الضخمة الفخمة المرفوعة وثلاثة أبواق فضية من الطراز الفرنجي القديم. كما كان هناك أيضا كثير من الطبالين والزمارين على الطراز الألماني، وكانت الآلات تنفخ وتقرع بطريقة عالية صاخبة.

ولقد شاهدت الموكب يمر في الشارع والناس منتظمون في صفوف، كل واحد منهم على مسافة من جاره، ولكن في صفوف متقاربة. كان هناك الصاغة والنقاشون والبناءون والنحاتون والنجارون والملاحون والصيادون والجزارون والدباغون والقماشون والخبازون والخياطون والحذاءون. والحقيقة كل أنواع الصناع، وكثيرون من أرباب الحرف والصنائع الذين يعملون ليقيموا أودهم. وكذلك أصحاب الحوانيت والتجار وأعوانهم من كافة الأنواع. ويأتي بعدهم القناصة ببنادقهم وأقواسهم وسهامهم، والخيالة والرجالة الجند أيضا. ثم يأتي مشهد قاضي القضاة. ثم أتت فرقة ترتدي الزي الأحمر والملابس الجميلة الرائعة. ولكن كانت تتقدمهم الطوائف الدينية وأعضاء بعض المؤسسات (الدينية)، كل يرتدي زيه الخاص، وقد ظهرت عليهم التقوى. كما اشترك في الموكب جمع غفير من الأيامى.... وجاءت عربات يقوم فيها الممثلون بتقديم الاستعراضات على نماذج لسفن ومنشآت أخرى، ووراءها رهط يمثل جماعة الأنبياء بترتيبهم ومشاهد من العهد الجديد.... واستغرق الموكب من أوله إلى آخره ما ينيف على الساعتين قبل أن يمر على منزلنا ويجتازه»[4].

وعلى غرار العرض العسكري كان «الغناء والتمثيل والرقص نشاطا يبتدعه الناس ويؤدونه بأنفسهم» وكان يتم تأليف الموسيقى أساسا لصوت معين-أي من أجل المغنين لا من أجل السامعين. وكان لكل نقابة فرقة الكورال الخاصة بها. وحتى الأغنياء كانوا يصرون على أن من الشروط الأساسية اللازم توافرها في أية وصيفة شابة أن تكون قادرة على الاشتراك في الغناء العائلي؛ وأن تقوم بدور فيه.

وربما بدا لأول وهلة أن كوميونة المدينة قد صممت من أجل التفاعل الاجتماعي ولكن الواقع أن الروح الاجتماعية كانت ترجع إلى انعدام

التخطيط على نطاق واسع، بقدر ما ترجع إلى إنشاء الميادين والساحات والأفنية والحدائق العامة وترك مساحات من الأرض خالية مفتوحة. ولم تنشأ تلك المساحات الواسعة المخصصة للاجتماعات والمشي تمجيدا لهيلمان الأمير أو تيسيرا لحركة المرور (كما كان الحال في مدن عصر الباروك المتأخرة) بل جاءت على شكل تحسينات متدرجة أجراها المواطنون وأدت إلى زيادة ترابط الجيرات لا إلى إلغائها. بل إن شوارع العصور الوسطى المتعوجة ذاتها أدت إلى توثيق عرى الجيران وتجديد المنظر عند كل انعطاف.

ولقد ذكر أحد المؤلفين في القرن الرابع عشر وهو يثني على مدينة بافيا (وهذا أسلوب أدبي جديد اكتسب شعبية يشهد على مدى اعتزاز الناس بمدنهم) «إن أهل هذه المدينة الإيطالية البالغ عددهم خمسين ألفا يعرف بعضهم بعضا معرفة وثيقة. فإذا سأل أحد عن عنوان، أجيب لتوه، ولو كان المسئول يقطن في أقصى أرجاء المدينة، وذلك لأنهم يجتمعون مرتين في اليوم، إما في حوش الكوميونه أو في ميدان الكاتدرائية المجاورة»[(5)].

وفي بعض المدن (وهي في العادة أصغر من بافيا) كان الأهالي يعقدون جمعية عمومية لسن القوانين على نحو ما كان يفعل مواطنو أثينا في الايكليزيا، وان كان يغلب أن ينتخب المواطنون في المدن التي يزيد عدد سكانها عن عشرين ألف نسمة ممثليهم (لمدة لا تزيد عن ستة شهور أو سنة) للقيام بدور المجلس التشريعي. وقد تعهد إحدى النقابات أو إحدى الجيرات المترابطة إلى أحد أفرادها (تختاره بالانتخاب أو بالقرعة) بالقيام بهذا العمل أو تنتخب آخرين لهذا الغرض. وكانت عملية الاختيار تتباين تباينا شاسعا، كما كان يختلف حجم المجالس. فكان لدويلات المدن الإيطالية في الغالب «مجلس كبير» مكون من 400 أو ألف مواطن (كان مجلس مدينة مودينا Modena مكونا من 1600، مواطن) ومجلس داخلي مكون من نحو 40 مواطنا. ولم تكن اجتماعات المجالس الكبرى مقتصرة على الشكليات أو التصديق السلبي على القرارات. فقد اجتمع مجلس مكون من حوالي 600 عضو في جنوا عام 1292 لبحث العلاقات المتدهورة مع فرنسا خطب فيه أكثر من مائة من أعضاء المجلس أثناء جلسات دامت سبعة أيام.

ولا شك أن درجة المشاركة السياسية فاقت مثيلتها في أثينا القديمة،

إذا نحن وضعنا في الحسبان اتساع عضوية الكوميونة والغياب النسبي للعبيد. وقد ذهبت بعض التقديرات إلى أن فلورنسا كانت تجتذب سنويا من بين سكانها البالغ عددهم 90 ألف نسمة، ألفا للمناصب العامة. ولا شك في أن المدن الأصغر كانت تتطلب نسبة أكبر للخدمة العامة. وقد ورد في ميزانية مدينة سيينا Siena لعام 1257 ذكر 860 وظيفة عامة من بينها 171 من العسس، وغيرهم ممن يمكن أن نطلق عليه اسم «الشرطة» ولا يتضمن العسكريين-وهذا في مدينة لا يتجاوز عدد البالغين من الذكور فيها خمسة آلاف.

غير أن هناك دليلا أقوى مما يقدمه الموظفون الذين يتقاضون أجورا، على حيوية الحياة المدنية هم أولئك المواطنون الذين لم يكونوا يتقاضون أجرا، وكانوا يلقون بخطبهم في المجلس ويقترعون على كل ما يخطر بالبال من شئون المصلحة العامة. وانه ليتعذر علينا أن نتخيل كيف أمكن لهؤلاء المواطنين أن يجدوا الوقت الكافي وسط مشاغلهم، لمعالجة كل المشكلات المحيرة المتعلقة بالسياسة العامة. والجواب هو أن حياة الكوميونة كانت جزءا مهما للغاية من عملهم. فالأخذ والرد في المناقشة، وأعباء اتخاذ القرار، كانت كلها جزءاً من التدريب المدني اللازم لحياتهم في المدينة.

وبالنظر إلى أن المدنية-الدولة كانت تجمع إلى كونها مدينة أنها دولة مستقلة (مع وجود ريف يكتنفها وقرى وبلدان صغيرة، إما متحالفة معها أو خاضعة لها) فقد كانت أمور الحرب والسلام ذات خطر بالغ. بيد أن مضابط مناقشات المجلس (وكانت تسجل بعناية على يد أحد موثقي المدينة الذين يبلغون العشرات وأحيانا المئات) تشهد بالاتساع المذهل لنطاق الاهتمامات والقوانين. وربما يلي ذلك الاهتمام بالصحة والنظافة. فلم يكن في مقدور أحد أن يبني في سيينا في عام 1309 دون الحصول على إذن خاص بذلك. وفي مدينة كريمونا Cremona «لا يستطيع إنسان أن يهدم بيته إلا بهدف بناء بيت أفضل»[6]. وأصدرت معظم الكوميونات أوامر تنص على ضرورة تنظيف الشوارع بشكل دوري، وتمنع التخلص من الفضلات كيفما اتفق، أو تلويث الأنهار، وتمنع الصبّاغين والدّباغين من تلويث مصادر المياه العامة أو تعليق الأقمشة والجلود في الشوارع.

وانطلاقا من الافتراض القائل إن بذخ الثرى المتلاف يلحق الخسارة

بالشعب الفقير فكثيراً ما صدرت تشريعات ضد الأكل بشراهة في الحانات أو ارتداء تيجان مطعمة باللآلئ بشكل مبالغ فيه. وعندما أصبحت الفروق الطبقية حادة وزادت أصوات ممثلي أحزاب الشعب عن أصوات النبلاء، بذلت محاولات لاستخدام التشريع لموازنة القوة الاقتصادية للأثرياء. وهكذا، فانطلاقا من أن الأثرياء يمكنهم دائما البحث عن طريقة لشراء حريتهم، فإن الحزب الشعبي جعل الغرامات المفروضة على الأغنياء ضعف أو ثلاثة أضعاف الغرامات المفروضة على الفقراء عن المخالفة نفسها.

مدينة عصر النهضة: مدرسة للفن

لم تكن الكوميونة تربية في السياسة والحكم والعلاقات الاجتماعية وحسب، وإنما كانت مدرسة للفن أيضا. وكان جمال المدينة جزءاً من «شغل» المواطن. فقد صوّت مواطنو فلورنسا ليقرروا نوع العامود الذي يجب تشييده في كاتدرائيتهم. ولا شك أن هذا النوع من المسئولية التي اضطلع بها أهل فلورنسا لم يحولهم جميعا إلى نقاد فن، لكن لا بد أنه ارتفع بنفوس الكثيرين ومشاعرهم الجمالية. وما كان أسهل أن تلجأ مدينة ليوناردو دافنشي وميكل أنجلو إلى «الخبراء» لكن المدينة التي تحيل كافة مسائل الذوق إلى مسائل خبرة، وتؤجر المحترفين للبت في شأنها، تنتهي بأهلها إلى بلادة الشعور.

وقد كانت المدن، مثل فلورنسا، تستأجر الفنانين مثلما تستأجر مدننا المهندسين. فقد كلفت فلورنسا جيوتو، مصور عصر النهضة العظيم، الذي يقول عنه الكثيرون اليوم بأنه مؤسس الأسلوب الحديث في التصوير، بعمارة كثير من الكنائس والأسوار والجسور. فعمل على تنفيذ رغبات الجمهور كما وسع مداركه. واعتمدت فلورنسا على حرفييها وفنانيها المحليين لعمارة الكنائس أو الإشراف على المباني العامة، فقد كان الفنان حرفيا من الحرفيين الآخرين المتوقع منهم، كسائر المواطنين، أن يبذل بعض جهده للوفاء بحاجات الجماعة. وفي المدن التي كانت تستقدم الفنانين لهذا الغرض من خارجها، كمدينة اوفيينوا، كان المواطنون يرحبون بالوافد بإعفائه من الضرائب لمدة تتراوح ما بين خمس سنوات وخمس عشرة سنة-على نحو ما تجذب مدننا رجال الأعمال.

وحتى المدن-الدول التي كان اهتمامها موجها إلى الاقتصاد كفلورنسا

والبندقية كانت تحفا فنية. صحيح أن كبار التجار ورجال المال والبنوك (كآل مديتشي بفلورنسا) ربما كانوا يديرون ويوجهون الأعمال المالية لملوك وأمم في أماكن نائية. ولكن جمال الساحات والمباني العامة في مدنهم كان في كثير من الأحيان أهم من جدواها التجارية وقد قرر مجلس مدينة سيينا إنشاء حديقة كبيرة عامة في وسط المدينة بحماس لا يعادله سوى حماس مجلس بلدية مدينة حديثة حصل على صفقة رابحة لبناء موقف للسيارات في وسط المدينة أو عمارة شاهقة للمكاتب أو مركز للتسوق. ويعود هذا الحماس:

«إلى أن جمال المدينة هو أهم الأمور التي يجب أن يهتم بها القائمون على حكمها ومن ثم فإن وجود حديقة عامة أو ساحة مفتوحة لتدخل الفرح والسرور على قلب القريب والغريب هو من أهم أشكال الجمال التي تسر العين في المدن(7). وفي رأي مجلس مدينة سيينا أن الجمال كان ضروريا لبيوت المسئولين في الدولة ضرورته للأماكن العامة.

«انه لمن أعظم دواعي الشرف للكوميونات المختلفة أن يسكن كبار موظفيها في مساكن جميلة مشرفة وذلك من أجل صالح الكوميونة، من جهة ولأن الأجانب يزورونهم لقضاء أعمالهم من جهة أخرى. وتولى الكوميونة (سيينا) هذه الأمور من الاهتمام ما يتفق مع مكانتها»(8)

إن حالة سيينا وفلورنسا لتثبت لنا قدرة المدن-الدول الصغيرة المستقلة على أن تحتفظ بالروح الجماعية والديمقراطية للقرية دون أن تخضع بالضرورة للضجر والركود الذي تتسم به الحياة في القرية غالبا. فكانت هاتان المدينتان، من النواحي الثقافية والفنية والفكرية، أكثر دينامية وإبداعية من معظم المدن السابقة أو اللاحقة أيا كان حجمها. فالجماعة المترابطة لا تعني المسايرة والخضوع بالضرورة.

والشيء الرائع هو أن سيينا أو فلورنسا لم تكتفيا بإنتاج عمالقة مثل جيوتو Giottc ودانتي وبترارك وبوتشيللي Botticelli وميكيافللي وليوناردو دافنشي وميكل أنجلو وهم قليل من كثير-بل خلفت أيضا بيئة أصبحت فيها العبقرية أشبه بالنظام الراسخ المستتب، وأصبحت فيها شيئا متوقعا. فالخدمة العامة المطلوبة من الفنان، وتشجيع آل مديشي الشخصي في القرن الخامس عشر للفنانين والفلاسفة، جعلت الفن والعقل مصدر الهام

للجميع. فالمدارس (التي يحتمل أن يكون نصف سكان فلورنسا من الذكور قد التحقوا بها) والمكتبات (التي كان من بينها أول مكتبة عامة) ومعهد وستوديو فيركيو Verrocchic الفني (حيث تعلم الفتى ليوناردو الميكانيكا والرياضة والموسيقى. كما تعلم العمارة وصب البرونز وصياغة الذهب والتصوير والنحت)، ومدرسة لورنز ومديتشي العليا للنحت (التي درس فيها ميكل أنجلو) والمدينة ذاتها كل هذه كانت دروسا حية لمثل أعلى جديد: هو الجمال والتعبير الخلاق بوصفها غاية حياة الإنسان والجماعة.

إن الإِبداع لا يزال ممكنا في مدينة تقوم على الحياة الجماعية المشتركة، وتحتل فيها الثقافة نفس أهمية الأعمال التجارية. فماذا بشأن المدن الكبرى؟ هل قيام الجماعات المحلية المترابطة، والحياة على نحو إنساني، أمران مستحيلان في المدن الكبيرة؟

مدينة عصر النهضة: دروس البندقية

إن واحدة على الأقل من المدن-الدول في عصر النهضة، ولعلها أجملها جميعا، تستطيع أن تجيب عن السؤال السابق بالنفي. فجمهورية البندقية وجدت طريقا للحفاظ على الأبعاد الإنسانية للمجتمع المحلي المترابط في مدينة كبيرة مزدهرة. وقد تم هذا لا بحكم الضرورة وحسب، بل بفضل البصيرة الإنسانية. فكل جزيرة من الجزر التي تشكل مدينة البندقية تفصلها القنوات ومياه البحيرات التي تكتنفها. وفي كل جزيرة مجموعة من الناس تشكل جيرة مترابطة لها أبرشية وميدان ومدرسة ودار للحرفيين، إذ كانت كل جزيرة في الأصل مقرا لإحدى نقابات المدينة الست. ومع نمو سكان البندقية وازدهارها كان من المستحَيل إلغاء الأحياء الأصلية بتجفيف المياه التي تفصل بينها. وبالتالي كان البنادقة من الذكاء بحيث سمحوا لكل جزيرة بأداء الوظيفة التي تجيدها. فأصبحت إحدى الجزر مركزا لبناء السفن، وكانت تبنى السفن التجارية والحربية باستخدام نظام «لرصيف العمل المتحرك»، في القنوات كان مثار دهشة الزوار. وكانت هذه الجزيرة تسمى بالترسانة، وتضم مأوى للعمال في حوض السفن والقضاة (أو المسئولين المنتخبين) وطبقة المواطنين الأثرياء التابعة للمدينة. وفي جزيرة أخرى، هي جزيرة مورانو، تأسست صناعة الزجاج البندقي بمرسوم من

المجلس الأعلى عام 1255. واستوطن فيها العمال والتجار والفنانون العاملون في هذه الصناعة. ومرة أخرى كانت لهم تنظيماتهم المحلية الخاصة وأسواقهم ومرافقهم. وبهذا فإن حي الأعمال التجارية والحي الإداري المركزي لم يزدحما لدرجة الاختناق. وأصبح هذا الحي، الذي يضم أكبر الجزر مساحة، والذي يقع حول كنيسة سانت مارك، مركز التجار الدوليين، والحوانيت والمطاعم المتخصصة والفنادق والسياحة وأمور المدينة السياسية بأسرها. كما أصبح الميدان الأكبر أمام كنيسة سانت مارك وقصر الدوق الإِداري مسرح احتفالات تضم المدينة بأسرها. فكان كافة الأهالي يتمتعون به دون أن يضطروا إلى الانتقال إليه يوميا للعمل أو التسوق. أخيرا كانت الأحياء التي تضمها الجزر الأخرى تتجمع وفقا للاهتمامات التي تشغل الناس، كالدين (دير سان جيوروجيو)، أو المدفن (مقبرة تورسيللو)، أو حتى «البلاج» (الليدو) كما حدث فما بعد في القرن التاسع عشر.

لقد وصف المعماري الحديث العظيم لي كوربوزيه Le Courbusier البندقية بأنها «درس واضح لمخططي المدن»، فهي تبين، حتى في يومنا هذا، كيف يمكن الحفاظ على المجتمعات المحلية المترابطة، وكيف أن تقسيم المدينة إلى مناطق على أساس الوظيفة يمكن أن ينظم أشغال المدينة المختلفة وكيف يمكن فصل الطرق الكبرى عن الشوارع المحلية، وكف يمكن لمنطقة حفرية كبيرة أن تتجنب نمو المناطق الشديدة الكثافة والتي تمتد عشوائيا. فقلما زاد عدد سكان البندقية عن ذروة العدد الذي وصلوا إليه في عصر النهضة وهو 190 ألف نسمة. ولا تزال العربات ممنوعة من تجاوز مدخل المدينة. وبوسع ساكن المدينة أو السائح أن يستقل عوامة سريعة مخصصة للجمهور، لتمخر به القناة الكبرى أو تخرج به إلى إحدى الجزر الصغرى أو أن يكترى جندولا يتجول به. وبوسعه حين يكون في الجزيرة أن يسير إن شاء. ويوجد في الماء دائماً ما يعادل مترو الأنفاق أو الأتوبيس أو موقف التاكسي. ثمة مواضع للمشي، ومواضع للركوب؛ فالبحر قد اضطر أهل البندقية إلى التفرقة بين الوصول إلى مكان ما والجود فيه. ومن ثم احتفظ «كل موضع قائم» بهويته المميزة وطابعه المحلي، وحياته المشتركة.

إن البندقية تقدم النموذج الذي يمكن أن تقتدى به أية مدينة كبيرة. وإن لم تكن ملزمة باتباعه حرفيا. ونموذج البندقية قد يلائم مدينة يبلغ حجمها

عشرة أو عشرين ضعفا، حتى بعد أن أدخلنا نظام المواصلات العامة السريعة، وحتى بعد أن أدخلنا الطرق السريعة ذات التكلفة الاجتماعية العالية. وبوسعنا اليوم أن نضع لمدننا تصميمات تحقق ما أنجزته البندقية بطريقة طبيعية. فالمتنزهات الواسعة أو الغابات أو البحيرات أو الأنهار (بدل القنوات والبحيرات) يمكن أن تريحنا من الامتداد العشوائي وأن تصبح ملاذا للسكان المحليين. ويمكن للوظائف المختلفة أن تفصل بين الأماكن المختلفة دون أن ترغم الناس، في الوقت نفسه، على قطع مسافات طويلة إلى أعمالهم. ويمكن تصميم المناطق الفضاء بحيث تصلح للتفاعل الاجتماعي والنشاط العام والسير والتجوال. غير أننا اليوم نحول كل زقاق إلى شارع وكل شارع إلى طريق رئيسي، وكل منطقة محلية إلى مجموعة مبان. وقد نسينا المشي وأصبحنا نجهل جيراننا ونهتدي إلى طريقنا بأن نعد الشوارع المرقمة. وكل جزء في المدينة يشبه الجزء الآخرَ، ويمتد الملل لأميال عدة. لقد فقدت المدينة بعدها الإنساني، ولم تعد مدينتنا.

المدينة منذ عصر المجتمعات المحلية: عصر الباروك والتفتيت

أصاب جماعة المدينة-الدولة في القرون القليلة الماضية شيئان. لقد فقدت استقلالها، وفتتها-جزأها حكامها الجدد الوافدون من الخارج بالشوارع والطرق والشوارع العريضة لتسهيل الدخول والتحكم والخروج. والتطوران مرتبطان على نحو واضح: لقد ضاع الاستقلال في الطرقات.

ولا تزال هناك بضعة مدن-دول باقية، إذ احتفظت أماكن مثل موناكو وليختنشتاين Lichtenstein واندوراAndorraU على الأقل بالكثير من استقلال المدن-الدول. ولا تزال كثير من المدن السويسرية حرة تتمتع بالحكم الذاتي إلى حد ما. ولكن المدينة-الدولة بصفة عامة قد ذوت وصلت محلها الأمة-الدولة. فالمدن تحكم من الخارج-أولا من جانب الأمراء والملوك الذين قاموا بدمجها وحولوها إلى عواصم وحولوا مواطنيها إلى رعايا في الأمم-الدول الجديدة، ثم من جانب الحكومات الوطنية. وأخيرا من جانب الشركات المحلية أو المتعددة الجنسية. إن اصطلاح «الجماعة المحلية المشتركة» يشير الآن إلى شيء مختلف تماما عن تجمع المواطنين في مجلس المدينة، فبوسع الجماعة المشتركة المترابطة أن تحكم عدة مدن، ولكنها لا تدين بولاء خاص

لأي منها على وجه التحديد.

على أن مدينة الجماعة المترابطة قد هزمت قبل نشأة رأسمالية الشركات أو الثورة الصناعية بفترة طويلة. إذ ضحى بها ملوك الأمة-الدولة ووزراؤها إبان محاولة عصر الباروك الوصول للسلطة والثراء، وبشكل ما هزمت المدن-الدول نفسها، فقد جربت، مثل المدن-الدول اليونانية، التحالفات والاتحادات. وكان يلوح أن تنظيما كبيرا للمدن مثل هذا أصبح ضروريا. ففي عام 1300 كانت توجد في نصف مساحة إيطاليا ولايات تحكم نفسها ذاتيا يفوق عددها عدد كل المدن-الدول في العالم بأسره عام 1933. وكثيرا ما أفضى التنافس بين تلك الولايات إلى الحرب. ولكن حتى في أوقات السلم كانت هذه الدويلات عاجزة في الغالب عن الحفاظ على السلام في الريف أو إبرام اتفاق بشأن توحيد القوانين أو النقد أو وحدات الوزن والقياس. وكان استقلال المدن مصدر إحباط بصفة خاصة للطبقة الناشئة من التجار المحليين والعالميين: وعلى سبيل المثال، ازداد عدد المكوس التي كان يدفعها التجار لأرباب الإقطاع والبلديات على طول نهر الراين من 19 ضريبة في نهاية القرن الثاني عشر إلى 64 ضريبة في نهاية القرن الرابع عشر.

لم يكن الاتحاد الكونفدرالي-مستحيلا بل إنه أحرز نجاحا ملحوظا في سويسرا وهولندا، وإن لم يكن بديلا مطروحا أينما كانت هناك ملكية قوية موجودة من قبل كما هو الحال في إنجلترا. ولكن حتى في إيطاليا، حيث كان الخيار المطروح هو التحالف مع الإمبراطور ألماني أو ملك فرنسي من جهة، أو الاستقلال المدني-من جهة أخرى، اختار الإِيطاليون في الغالب الملك الأجنبي. وربما يعود هذا الاختيار إلى الانقسامات فيما بين المدن-الدول الإيطالية. وكانت الفروق الطبقية والاقتصادية آخذة في التزايد إبان عصر النهَضة، الأمر الذي كان يرغم النبيل أو التاجر أو الحزب الشعبي من الدخلاء «غير المنتمين» على الدخول في مساومات من أجل التدخل الخارجي. وقد ظلت البندقية، وهي واحدة من أكثر المدن-الجمهوريات ثباتا وأقلها ديمقراطية في إيطاليا، مستقلة حتى غزو نابليون لها عام1797.

وفي بعض المدن دخل التجار وأصحاب الحوانيت والصناعات الوطنية والصيارفة في تحالف مع الملوك حتى يصبح الاقتصاد القومي أكثر كفاءة.

وقد خدم الإِصلاح البروتستنتي مصالح الملوك والأمراء القومية على حساب استقلال المدن في ألمانيا واسكندنافيا وإنجلترا (وإن لم يكن في سويسرا أو المستعمرات البريطانية). ولكن لعل أكثر الدول القومية مركزية هي تلك التي أقيمت في الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر في فرنسا وأسبانيا والنمسا الكاثوليكية وروسيا. وعلى كل، فقد حلّت عاصمة الملك محل الكوميونة عندما أصبحت الأمة-الدولة الشكل السائد للتنظيم السياسي. وأصبحت العاصمة أيضا قادرة على توحيد الدولة بتحكمها في الطرق الرئيسية للتجارة والبيروقراطية والجيوش المحترفة. لقد احتكرت العواصم وتوابعها (حيث يحكم بلاط الملك) كل الزيادة السكانية تقريبا لنفسها في الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. فبلغ سكان العواصم مئات الألوف (وكاد العدد يصل إلى المليون، في لندن وباريس) في حين اضمحلت المدن العريقة، ولم تنشأ إلا مدن جديدة معدودة (خارج المستعمرات).

وكثيرا ما كانت المدن القديمة تتغير والمدن الجديدة تنشأ على يد ملك واحد، كما فعل هنري الرابع في حالة باريس، ولويس الرابع عشر في فرساي، وايفان الثالث في موسكو، وبطرس الأكبر في سان بطرسبرج، وفيليب الثاني في مدريد، وهانيويل في لشبونة. وبنيت القصور الفخمة أو أعيد تصميمها وتوسيعها حسب طراز الباروك وطموحاته: الثراء والعظمة والإسراف والنظام والسلطة لترويض النبلاء ولتخويف الشعب. فتجمعت حول اَلقصر في وسط المدينة البيوت الجديدة الكبيرة الخاصة بالطبقة الأرستقراطية (تحت رقابة الملك)، والمباني البيروقراطية الرسمية، وقلعة الجيش. وصمم كل شيء-عن عمد-بمقياس يجاوز مقاييس الحياة الإنسانية: فكانت النتيجة مباني ضخمة لا يمكن للبشر العاديين الاقتراب منها. ومازال تجانس الأقواس والأعمدة وشكل الحوائط والنوافذ التي تبدو بلا نهاية، مازال ذلك منظرا يبعث على الجزع أو الرهبة. إن رتابة المدينة الحديثة، وقسوتها وانعدام هويتها، ليست أمورا عارضة ولا تلقائية. فلقد طلب بطرس الأكبر أن تكون الاثنتا عشرة بناية الضخمة التي تضم المكاتب في سان بطرسبرج متماثلة تماما. وقد أعطى هنري الرابع وزيره المسئول عن شق شارع في باريس، التوجيه التالي: «سأكون في غاية السرور إن أوليت اهتماما

خاصا لهؤلاء الذين سيشرعون في بناء منازلهم على هذا الشارع بحيث يجعلون واجهاتها متماثلة. فإن هذا الشارع سيسر عين الناظر حينما تكون له واجهة واحدة مماثلة ممتدة من نهاَية الجسر. إن ما يهم هو المنظر الذي يراه الملك. وما يفضله يمتد من المباني المنتظمة المتماثلة إلى المباني المماثلة المفرطة في الضخامة.

لقد كان بناء المدينة على طراز الباروك أشبه بتصميم خشبه المسرح. وفي الحقيقة كانت نقطة البداية لدى الكثيرين من المصممين الجدد هي تصميم المناظر والدعامات المسرحية. إن مدينة الملك، كما قال أحدهم، يجب أن تكون «أشبه ببناية واحدة»، ولعلها المسرح. وكل شئ كان يبنى لإحداث تأثير ما. فالبانوراما العريضة من الأعمدة الممتدة دون انقطاع تجذب اَلعين إلى القصر بوصفه النقطة المركزية البعيدة. والتصميم المثالي للشارع الذي يرضي ذوق عصر الباروك كان دائريا (وهو تصميم اقترحه الكاتب المسرحي اليوناني أريستوفانس منذ حوالي ألفي عام تقريبا كنكتة، إذ كان يظن أن الفكرة التي ترمي إلى توجيه حركة المرور كلها إلى النقطة نفسها حتى تتصادم العربات هو سخرية واضحة للغاية من جنون العظمة الذي يعاني منه المخططون القدماء). إن الشوارع الواسعة التي تلتقي كلها عند القصر أو القلعة أو الأقواس التذكارية الضخمة هي طريقة مسرحية لجذب الانتباه إلى سلطة الملك، ولكنها كانت أيضا طريقة عملية للحفاظ على تلك السلطة، إذ يمكن للقوات أن تسير من المنطقة الرئيسية في أي اتجاه لتقوم بعرض عسكري أو لتشن هجوما. وقد فرق المهندس المعماري ألبرتي بين الشوارع الثانوية والشوارع العريضة الرئيسية، وأطلق على الآخرين اسم «الشوارع الحربية» Viae militares. ونصح مهندس معماري آخر بأنه تكون كل الشوارع واسعة إلى الحد الذي يضمن «إلا يكون فيها مكان لا تبلغه الجيوش بسهولة ويسر».

إن الطريق الواسع يفيد أيضا في إزالة شبكة الشوارع الملتوية التي تعود إلى العصور الوسطى، والتي يمكن أن يقيم فيها بقايا المدافعين عن الحرية المدنية متاريسهم. وكما بين ممفورد: «لا يستطيع الجنود أن يطلقوا النار عند المنحنيات، كما لا يستطيعون أن يحموا أنفسهم من الطوب الذي يلقى على رءوسهم مباشرة بقوة من قمم المداخن: فهم يحتاجون إلى فراغ ليتحركوا

فيه»[9].

فإذا كان أسلوب الباروك في تخطيط المدن يذكرنا بعواصم الإمبراطوريات القَديمة، فما ذلك إلا لأن حكامه عملوا على محاكاة الفراعنة والبطالَمة والقياصرة. لقد عد الملك لويس الرابع عشر نفسه «الملك الشمس» وجعل منظريه وكتابه، شأنه في هذا شأن الملوك الأقل شأنا في تلك الحقبة يلفقون نظريات جديدة عن الحكم المطلق و «الحق الإلهي» وهي أفكار لم يجرؤ أوربي على طرحها منذ عهد القياصرة الرومان. وَبالرغم من أن بعض كوميونات العصور الوسطى قد أدارت شئونها دون حاكم محدد (أو سلطة نهائية)، وأن كثيرا غيرها عد الشعب أو القانون السيد الوحيد، فقد احتج المنظرون الجدد، من أمثال جان بودين Jean Bodin بأن الدولة الحقة لا تقوم لها قائمة دون وجود حاكم يباشر «سلطانا على المواطنين والرعايا لا يحده القانون».

وقد اندثر الباروك كأسلوب فني منذ 300 سنه، وحلت البرلمانات والكونجرسات ورؤساء الجمهوريات ورؤساء الوزارات محل الملكيات المطلقة في القرنين الأخيرين، وأصبح رؤساء الدول الذين يعدون أنفسهم فوق القانون معدودين. غير أن معظم مدننا تتحدر مباشرة من عصب عواصم الباروك. كما أن الدولة ذات السيادة هي في الغالب مستبدة كالملوك المستبدين، ولا زالت الحياة في المدينة تعني الخضوع للدخلاء:

«إن عبادة السلطة في عصر الباروك كانت أكثر صلابة حتى من أيديولوجية العصور الوسطى. فقد ظلت هذه العبادة قائمة وامتد تأثيرها إلى جوانب أخرى للحياة، وخلقت أكثر من نابليون، لا في حقل السياسة فحسب بل أيضا في الأعمال التجارية والأمور المالية.... وقد اكتسبت الجيوش والحكومات والمشروعات الرأسمالية الروح والشكل المميز لهذا النسق في كل أبعاده المتضخمة.... وظل التخطيط الحفري ذاته حتى القرن العشرين، في العواصم والحواضر الكبرى على الأقل، يعني أساسا التخطيط بأسلوب الباروك: من طوكيو ونيودلهي الى سان فرنسيسكو»[*10]

لقد كانت المدينة من طراز الباروك، ولا تزال إحدى الوسائل التي يستعرض بها الحاكم سلطانه، وكانت بالنسبة للملوك المستبدين بمثابة المسرح الرئيسي الذي يقدم عليه هذا الاستعراض. ولعل الحكام الجدد

والدولة الوطنية ذات السيادة والشركات الدولية لم يعودوا في حاجة إلى المدينة كساحة للاستعراض. فبوسع الشركات أن تبني فرساي الخاصة بها على غرار لويس الرابع عشر في الضواحي، وبوسعها، هي والحكومة، أن تعلن عما تريده بكفاءة وتروج له في التليفزيون. وقد يستطيع التليفزيون والمؤسسات الثقافية في الضواحي أن يوفر للأغنياء «المدينة» التي كانت تستمد في السابق من المدن.

وثمة اقتراحات حديثة لتجديد الحياة في المدينة حددت المشكلة بأنها «تضييق القاعدة الضريبية» في المناطق الحضرية. فالشركات والأغنياء الذين كونوا ثرواتهم في المدن ينزحون عنها حينما يطالبون بسداد فواتير الضرائب. وترتب على ذلك أن أصبح سكان المدن من الفقراء العاجزين عن الوفاء بنفقات المحافظة على هذه القشرة الخارجية المكلفة. ومن هنا كانت الاقتراحات الرامية إلى أن تقوم الدولة أو الحكومة الاتحادية بتحمل بعض نفقات إدارة المدينة. ومثل هذه الاقتراحات لها ميزة الإقرار بأن استقلال المدينة خرافة خبيثة في عصر أصبحت القوى الحقيقية فيه قومية ودولية. غير أن الدعوات لنشر عبء الضرائب على الضواحي عن طريق ضم المدينة إلى إقليم كبير، أو إلى الريف عن طريق نوع من التأميم، ليست إلا شهادة بوفاة المدينة. وإذا حدث هذا فقد تصبح المدن أصلح للعيش، لكنها ستكون أقرب إلى المناطق الإدارية التابعة للدولة ذات السيادة (مثل هانجشو) منها إلى الجماعات المترابطة.

المثل العليا الرفيعة والمشاعر الهابطة: الصين والبندقية اليوم

لقد جرب أحفاد هانجشو حلا أكثر راديكالية وخيالا، من شأنه القضاء على أصل المشكلة (وهو التفاوت الاقتصادي)، واستعادة الجماعة الحضرية المترابطة (بل الجماعة الحضرية-الريفية المترابطة على نطاق محلي). ولعل الصينيين أشد استعدادا لتجربة التحولات الثورية، لطول عهدهم باستغلال الطبقات الحاكمة الحضرية. أو لعل بقاءهم على صلة بجذورهم الممتدة في جماعتهم الأسرية والريفية المترابطة قد جعل المدن الطفيلية مرفوضة من جانبهم. أما الولايات المتحدة فهي أنزع إلى الحضرية، فلدينا تراث منحدر من العصور الوسطى، هو تراث الجماعة الحفرية المترابطة التي

يفتقر إليها الصينيون، ولكن هذا التراث تبدد سريعا.

لقد أجرى الشيوعيون الصينيون تجربتين هامتين في المدن لغرس شعور أكبر بالجماعة المترابطة. ففي أوائل عام 1951 (بعد عامين فقط من الثورة) بدءوا يجربون «عمدة الشارع» (شيخ الحارة) و «لجان سكان الشوارع». وهذه اللجان الأخيرة أشبه «بروابط المستأجرين» في الولايات المتحدة، إلا أن اللجان الصينية كانت لجانا معترفا بها رسميا وليست مجرد جماعات ضغط. ومن ثم فقد خولت السكان سلطة إرغام الملاك على إضافة حمام وقبول الأسر المحتاجة وتنظيم إزالة القمامة، فضلا عن حل المنازعات فيما بينهم (بوصفها محكمة حي شبة رسمية) أو تكوين فرق لإِجراء الإِصلاحات أو للرعاية أو لرعاية الأطفال.

ولكن لأن الصينيين اشتراكيون، فقد كانوا أشد اهتماما «بوحدة العمل والعيش»، أي بجماعات الناس المترابطة الذين يعيشون ويعملون معا لا بالجماعات السكنية وحسب. وقد اتخذت هذه الجماعات صورا شتى تقترب أو تبعد من نسق الكوميونات الزراعية في الريف. فتارة تكون المدينة بكاملها كوميونة فتكون الصناعات والمتاجر والدواوين وغيرها من المرافق ملكا جماعيا للكوميونة، ويساهم الفرد أو الأسرة في العمل ويتلقى أجره من الخزانة الجماعية. وتارة أخرى يقيم أهالي الأحياء مرافق جديدة تدار إدارة جماعية لكي تدر عليه عائدا إضافيا. فعلى سبيل المثال قامت كوميونة كوييانج Kweiyang وهو حي مكون من 1920 شخصا، بإِنشاء خمسة مصانع وخمسة محلات تجارية وبنك ادخار ورياض أطفال ومطاعم عامة ومكتبات. وأبدت النسوة، اللائي لم يتعودن العمل خارج البيت، همة ملموسة في هذا المشروع. «وقد شغل بعضهن العمل حتى ألهاهن عن الطعام والنوم والعودة إلى بيوتهن.... وأصبحت ربات الأسر ممن كن لا يعبأن بغير بيوتهن يعبأن بمنازل الأخريات ومساعدتهن»(11).

ولكن اهتمام الصين في الستينات والسبعينات ازداد بتجربة الكوميونات الحضرية-الزراعية وكأنهم وجدوا أن وحدة العمل والحياة تقصر عن الوضع الأمثل، فعملوا على تحقيقها في بيئة توحّد بين الحياة الحفرية والريفية. وقد تشكلت هذه الكوميونات من مدن صغيرة ذات صناعة ثقيلة وخفيفة، وأراض زراعية تفي بسد حاجات المنطقة. وجميع المرافق، بما في ذلك

المدارس والمستشفيات والمصانع والآلات، مملوكة ملكية جماعية وتدار جماعيا كما هو الحال في الكوميونات الحضرية البحتة السابقة. ولكن هذه الكوميونات قد صممت، فضلا غن ذلك، بغرض جعل سكان المدينة يلمون بالزراعة للعمل عند الحاجة في وقت الحصاد على الأقل. ولهذه الكوميونات ميزة إضافية أخرى واضحة، هي توفير بيئة أقرب إلى الطبيعة من الإسفلت والصلب.

وإذا كان الصينيون قد أحيوا فكرة كوميونة المدينة (وهي غريبة عن خبرتهم، حتى أنهم استعاروا كلمات يابانية للتعبير عن روابط سكان المدن والأحياء، والأيديولوجيا الماركسية الغربية) فإن مدن الغرب أصبحت رعايا لإمبراطوريات جديدة. ويكون الخضوع جلياً للَغاية أحيانا: فمدينة ديترويت خاضعة لإمبراطورية السيارات، وبتسبرج خاضعة لإِمبراطورية الصلب، ونيويورك خَاضعة لإمبراطورية المال، وباريس خاضعة لإمبراطورية فرنسا. غير أن المدينة الغرَبية الحديثة-في معظم الأحيان-كثيرا مَا تقع فريسة لكثير من القوى الخارجية. وإذا أردنا مثالا حيا على ما يحدث فلنختتم قولنا برجعة خاطفة إلى البندقية. وذلك قبل فوات الأوان.

يقدر الخبراء أن التلوث يفقد البندقية ما بين 3٪ و 4٪ من تراثها الفني كل عام. فالتماثيل تتآكل من «سرطان البرونز» الذي لا يسببه تلوث المدينة الطبيعي من عادم السيارات، فالبندقية ليس فيها سيارات، والزوارق التي تعمل بالمحركات في القنوات لا ترسل إلا عادما بسيطا. ولكن عندما تهب الريح من معامل تكرير البترول في بورتو مارجيرا Porto Marghera في الوطن الأم تتحد الغازات الكبريتية بالهواء المشبع بالملح فتكون مزاجا ساما.

والأخطر من هذا أن البندقية تغرق، فالمياه في الواقع ارتفعت من حولها بحوالي بوصتين في السنوات العشر الأخيرة. ويبدوا أن معظم المسؤولية يقع على عاتق الصناعات التي حفرت الآبار في بورتو مارجيرا، خارج البندقية، ولم تغلقها. وهذه الآبار تقذف بالمياه العذبة الجوفية في البحيرة.

وتبدو بعض المقترحات الرامية إلى خفض منسوب المياه، وبخاصة الفيضانات العالية التي تسببها العواصف الشديدة، مقترحات بسيطة: فالآبار يمكن تزويدها بغطاء، ومياه المصرف يمكن تجفيفها وتحويلها إلى سماد بدلا من صرفها في المياه. كما يمكن بناء أهوسة ضخمة عند الفتحات

الثلاث بين البحيرة والبحر الأدرياتيكي ومثل هذه الأهوسة يتحكم في إغلاقها آليا كومبيوتر يستشعر أي زيادة فيعطي إنذارا بأي فيضان وشيك)بينت إحدى الدراسات أن الأهوسة ستغلق حوالي 200 ساعة في العام).

ومع ذلك لم يتم عمل شئ، فصناعة البتروكيماويات في بورتو مارجيرا مسئولة عن الحلول مسئوليتها عن المشكلات. ولكنهم وجدوا أن تكلفة تغطية الآبار مرتفعة، وهم ينتجون السماد الكيماوي لا العضوي، ويعارضون بناء الأهوسة خشية تحول حركة الناقلات إلى ميناء آخر. وهم أقوياء في روما وكذلك في البندقية، ومن ثم فان الحكومة الاتحادية تتباطأ في اتخاذ أي إجراءات.

وقد اضطر حتى بعض أهالي البندقية إلى التسليم بموت مدينتهم، فالوظائف بأيدي القوى الصناعية في بورتومارجيرا. ولم يعد البنادقة قادرين على العيش والعمل بمدينتهم، فانخفض عدد سكان البندقية، في السنوات العشرين الماضية، من 200 ألف نسمة إلى 90 ألف نسمة، ومعظم الباقين يضطر إلى التوجه إلى البر الرئيسي، شبه الجزيرة الإيطالية، بحثا عن العمل. إن المجمع الصناعي الهائل في بورتو مارجيرا لا يمكنَ أن تتحمله مدينة واحدة-حتى تلك التي كانت «أزهى المدن التي رأتها عيني» (على حد قول السفير الفرنسي الجديد عام 1495).

لمزيد من الإطلاع

يعد كتابَ ماكس فيبر Max Weber المدينة The City من الدراسات التي تتناول الموضوع بشكل عام. والكتاب، برغم صعوبته، يعد نقطة الانطلاق الكلاسيكية. وقد قام ريتشارد سنيت Richard Sennet بجمع كتابات فيبر وعدد من التفسيرات الإجماعية للمدينة في كتاب مقالات كلاسيكية عن ثقافة المدن Classical Essays on the Culture of Cities. ويقدم جيديون سيوبرج Gideon Sjoberg في كتابه المدينة قبل العصر الصناعي The Preindustrial City مسحا شاملا من منظور علم الاجتماع التاريخي الحديث. ولا يزال كتاب لويس ممفور. Lewis Mumford المدينة في التاريخ The City-in History أهم تاريخ تفسيري للمدينة الغربية. ويقدم كتاب مدن المصير Cities of Destiny

الذي اشرف عليه آرنولد توينبي Arnold Toynbee مقالات مزينة بصور جميلة عن بعض المدن الهامة في تاريخ العالم كتبها أخصائيون بارزون. وكتاب فرناند برودل Fernand Braudel الرائع: الرأسمالية والحياة المادية 1400-1800 Capitalism and Material Life 1400-1800 يضم فصلا ختاميا باهرا عن «مدن» العالم. ويقدم ف. روى ويليس F. Roy Willis كتابا عاما عن الحضارة الغربية من منظور حضاري في كتابه المنشور في جزئين: الحضارة الغربية: منظور حضري Western Civilization: An Urban Prespective وهناك أيضا مجموعة من المقالات من مجلة أمريكا العلمية Scientific American كتب مقدمتها كنجسلي ديفيس Kingsley Davis بعنوان: المدن: أصلها ونموها وأثرها الإنساني, Cities: Their Origin Growth and Human Impct وهي بحث مفيد خصوصا لدراسة المدن القديمة والهندية الأمريكية والحديثة. وأخيرا نجد كتابا يتجاوز الحقبة التي ندرسها هنا، لكنه جدير بالتنويه، هي دراسة رايموند وليامز Raymond Williams عن المدينة في الأدب الإنجليزي الحديث، الريف والمدينة The Country and the City.

وتعد كتابات فيبر وممفورد وويليس خير المداخل لدراسة المدينة الأوربية، لكن هناك عدة كتب أخرى مفيدة. ومن أقصر الدراسات وأفضلها كتاب هنري بيرن Henri Pirenne مدن العصور الوسطى Medieval Cities. ويكتشف جوزيف وفرانسيس جيز Joseph and Frances Gies الحياة اليومية لإحدى هذه المدن (تروا عام. 1250) في الكتاب الممتع: الحياة في إحدى مدنَ العصور الوسطى Life in a Medieval City وهناك مجموعة من التفسيرات التاريخية قام بها ممفورد وبيرن وغيرهما تتعلق بالعلاقة بين التجارة واصول المدن في إنجلترا في العصور الوسطى، جمعها جون ف بنتون John F. Benton في أصول المدينة Town Origins. أما عن فترة العصور الوسطى فهناك أيضا كتاب موريس برسفور. Maurice Bresford المدن الجديدة في العصور الوسطى New Towns of the Middle Ages وكتاب م. ف. كلارك M. V. Clarke المدينة-الدولة في العصور الوسطى The Medieval City-State، وكتاب ج. هـ. مونداي J. H. Mundy وبيتر رايسنبرج Peter Rissenberg مدينة العصر الوسيط The Medieval Townوكتاب فريتز رورينج Fritz Roring مدينة العصر الوسيط The Medieval Town وهناك عدد من الدراسات المهمة عن المدن-

الجمهوريات الإيطالية في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة. ويعد كتاب دانيال ويلي Daniel Waley الجمهوريات-المدن الإيطالية The Italian City Republic مدخلا ممتازا. أما كتاب د. س. تشيمبرز D. S. Chambers عصر البندقية الإمبراطوري 1380-1580 The Imperial Age of Venice 1380-1580 فهو أيضا مدخل مزود بصور لدراسة البندقية. وكتاب ويليام هـ. ماكنيل William H McNeil. البندقية Venice أكثر شمولا. وهناك أيضا كتاب د. هيرلهى D Hirlihy. بيزا في أوائل عصر النهضة: دراسة في النمو الحضري Pisa in the Early Renaissance: A study of Urban Growth مدينة بستوا في العصر الوسيط وعصر النهضة: تاريخ اجتماعى لمدينة ايطالية Medieval and Renaissance Pistois: The Social History of an Italian Town وكتاب ويليام ك. بوسكى William K.Bowsky مالية كوميونه سيينا 1287- 1355 The Finance of the Commune of Sienna 1287 -1355، وكتاب ج. ك. هايد J. K. Hyde بادوا في عصر دانتي Padua in the Age of Dante.

وهناك مكتبات كاملة عن فلورنسا، ويمكننا أن نبدأ بكتابين من تأليف اثنين كانا هناك: فرنشيسكو جوينشيارديني Francesco Guieciardini تاريخ إيطاليا History of Italy وتاريخ فلورنسا History of Florence وكتاب نيقولا مكيافلي Niccolo Machiavelli تاريخ فلورنسا وشئون إيطاليا History of Italy and of the Affairs of Italy. ومن أفضل الدراسات الحديثة كتاب جين بوركر Gene Burcker فلورنسا عصر النهضة Renaissance Florence وكتاب خ. لوكاس-ديوبريتون J. Lucas-Dubreton الحياة اليومية في فلورنسا في زمن آل مديتشي Daily Life in Florence in the Time of the Medici، وكتاب جون جاج John Gage الحياة في إيطاليا في زمن آل مديتشي Life in Italy at the Time of the Medici وكتاب مارفن. ب. بيكي Marvin B. Beckei فلورنسا في مرحلة الانتقال Florence in Transition وكتاب سيسليا م. آدي Cecilia M. Ady لورنزو دي مديتشي وإيطاليا عصر النهضة Lorenzo de Medici and Renaissance Italy.

وإذا كانت آسيا تبدأ في بيزنطة، فإن مدينة القسطنطينية تصلح اختبارا طيبا لأفكار ماكس فيبر. ونجد الصورة والشعر والوثائق مجتمعة بشكل موح في كتاب فيليب شيرارد Phillip Sherrard القسطنطينية: بحث أيقونات مدينة مقدسة Constantino Pie: Iconography of a Sacred City وكتاب جلانفيل

دواني Glanvill Downey القسطنطينية في عصر جسيتينيان Constantinople in the Age of Justinian يعيد خلق العصر. وكتاب دين. أ. ميلر. Dean A: Miller القسطنطينية الامبراطورية Imperial Constantinople يدرس الاقتصاد والبيروقراطية والحياة العامة للمدينة. وقام ميشيل ماكلاجان Michael Maclagan في كتابه مدينة القسطنطينية The City of Constantinople وجون أ. ن. هيرلي JohnE. N. Hearsey في كتابه مدينة القسطنطينية 324- 1453- City of Constantine 324 1453- بدراسة التاريخ السياسي والمعماري للمدينة. وإذا أراد القارئ مزيدا من الدراسات العامة عن الإمبراصلورية البيزنطية فعليه بكتاب شارلز دييل Charles Diehi بيزنطة: العظمة والتدهور Byzantium: Greatness and Decline وهو دراسة كلاسيكية، وإن كان قد عفا عليها الزمن، لكن به قائمة مراجع ضخمة أعدها بيتر شارانيس Peter Charanis وهناك. كتاب مختصر جيد هو بيزنطة Byzantium من تأليف رينيه جويردان Rene Guerdan.

أما عن المدينة الصينية، فإن مصادر معرفتنا بمدينة هانجشو Hangchow باللغة الإنجليزية هو كتاب السيد ماركو بولو عن ممالك الشرق وعجائبهThe Book of Sir Marco Polo Concerning the kingdom and Marvels of the East. ترجمة وتحرير سير هنري يول Sir Henry Yule، والمجلد الأول منه صدر باسم ماركو بولو: وصف العالم Marco Polo: The Description of the World تحرير أ. س. مول A. C. Moule وبول بليو Paul Pellio. وهناك صيغة موجزة من الكتاب بعنوان ماركو بولو: الرحلات Marco Polo: Travels وقد استخدم جاك جارنيه Jacques Gernet هذه المصادر، والمصادر الصينية، في دراسته التي تستوعب انتباه القارئ: الحياة اليومية في الصين عشية الغزو المغولي 1250- 1276 Daily Life in China 1276- 1250 on the Eve of the Mongol Invasion، والكتاب الذي صدر قبله كوينساي وملاحظات أخرى عن ماركو بولوQuin Sai With other Notes on Marco Poleمن تأليف أ. س. مول .A. C. Moul ومدينة بكين هي الأخرى تعود إلى الحياة بكل تفاصيلها في كتاب لين يوتانجLin Yatangبكين الإمبراطورية: سبعة قرون في الصينImperial Peking: Seven Centuries of Chine.أما كتاب المدينة في الصين الإمبراطوريةThe City in Imperial Chinaبإشراف ج. وليم سكينر G. William Skinner فيقدم عددا من

الدراسات الهامة، في حين يدرس بول ويتلى Paul Wheatley رموز الحياة في المدينة الصينية في كتاب محور لأربعة أحياء، بحث أولى في أصول المدينة الصينية القديمة وطابعها The Pivot of the Four Quarters, A Preliminary Enquiry into the Onign and Character of the Ancient Chinese City. ويقدم كتاب توينبي مدن المصير السابق ذكره مقالات عن بعض المدن الآسيوية الأخرى.

وتناول ريتشارد فوكس Richard Fox المدينة في الهند وجنوب آسيا في كتابه الهند الحضرية: المجتمع والمكان والصورة Uraban India: Society, Spece and Image وكذلك كتاب كليفورد جيرتز Clifford GreetZ التاريخ الاجتماعي لمدينة اندونيسية The Social Histony of an Indonesin Town وكتاب كنيث جيليون Kenneth Gillion أحمد آباد: دراسة في التار يخ الحضري الهندي Ahmed Abad: A Study in Indian Urban History وتقدم المدينة في إطار الثقافة الهندية في كتاب آرثر ل. باشام Arther L. Basham الأعجوبة التي كانت الهند: دراسة عامة لتاريخ شبه جزيرة الهند وثقافتها قبل مجيء المسلمين The Wonder that was India: A Survey of the History and Culture. of the Indian Subcontinent Before the Coming of the Muslims وكتاب ميلتون سنجر Milton Singer حين يجري تحديث تراث عظيم When a Great Tradition Modernizes.

ولقد ذكرنا القليل نسبيا عن المدينة الإفريقية القديمة، لكن الدارس المهتم يمكنه أن يفيد من الدراسة الشاملة القصيرة المصورة تصويرا جيدا التي كتبها ريتشارد و. هل Richerd W. Hull بعنوان المدن والبلدان الإفريقية قبل الغزو الأوربي African Cites and Towns Before the European Conquest. وهو يضم قائمة مراجع حديثة جيدة. ومن الكتب الجديرة بالقراءة كتاب بازل ديفيدسون Basil Davidson مدن أفريقيا المفقودة The Lost Cities of Africa وهو دراسة عامة استهلالية ممتعة للقارئ، تحتوي على قائمة المراجع والمقالات التي نشرت قبل عام 1960. ويمكن للدارس أن يتعمق في دراسة بعض المدن الإفريقية بالذات أو في وجهة نظر ماكس فيبر في كتاب المدينة الإسلامية The Islamic City بإشراف حوراني و. س. م. ستيرن S. M Stern.، وكتاب عالم الإسلام The Worls of Islam تأليف زافييه دي بلانول Xavier de Planhol، وكتاب المدن الإسلامية في العصور الوسطى المتأخرة Muslim Cities in the Later Middle Ages من تأليف ايرا لابيدوس Ira

Lapidus وكتاب فاس في عصر ملوك الطوائف Fez in the Age of the Marinides تأليف روجر لوتورنو Roger Le Tourneau وكتاب مدينة تومبوكتو البدائية The Primitive City of Timbucto تأليف هوراس مينر Horace Miner وكتاب مدن غانا The Towns of Ghana من تأليف ديفيد جروف David Grove وكتاب مدينة ابيدجان The City of Ibadan بإشراف ب. س. لويد B. C. Loyd وآخرين. وعن نيجريا وحدها يوجد كتاب آكين مابوجونجي Akin L. Mabogunje مدن اليوريا والتحضر في نيجريا Yoruba Town and Urbanization in Nigeria وكتاب إيفا كرابف آسكارى Eva Krapf Askari بلدان اليوربا ومدنها Yoruba Towns and Cities، وما هذه إلا بعض من عناوين كثيرة.

وأخيرا هناك سلسلة من المقالات عن المدن في العصور الوسطى في أوربا ومصر وبيزنطة والدول الصليبية في كتاب مدينة العصور الوسطى The Medieval City بإشراف ديفيد هيرلهي David Herlihly و أ. ل اودوفيتش A L. Udovitch.

الهوامش

بتصرف عن:

Marcel Granet, Chinese Civilization, trans. Kathleen E. Innes and Mabel R. Brailsford (New York: New American Library. 1964), pp. 175-176.

2- Arnold F. Wright, (Changan) in Cities of Destiny, ed Arnold Toynbee (New York: McGraw - Hill, 1967), P.146.

3- هذه الفقرة وغيرها من ماركوبولو اقتبست من جاك جيرنيه

Jacques Gernet, Daily Life in China; On the Eve of the Mongol Invasion, 1250-1276 (Standford Uiversity Press, 1970), pp. 28-32.

وفي أماكن متفرقة من هذه الصفحات.

4- Lewis Mumford, The City in History (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961), pp.279-280.

ومعظم مادة هذا الفصل من كتاب ممفورد.

5- Cited in Daniel Waley, The Italian City - Repubics (New York: McGraw - Hill, 1969). p.53.

6- Ibid., p.99.

7- Ibid., 147-148.

8- Cited in Helene Wieruszowski, Art and the Commune in the Time of Dante, Speculum 19, no I (January 1944): 31.

9- Mumford, op. cit., p.369.

10- Ibid., pp. 399-401.

11- Cited in Franz Schurmann, Ideology and Organization in Communist China, 2d ed (Berkeley: University of Califonia Press, 1968), pp.396-397.

٩ علم البيئة الحيوية (الحيائبية) واللاهوت

الدّين والعلم في العصور الوسطى

إن مشكلة الأيكولوجيا (علاقة البيئة بالكائنات الحية،) ترتبط في أذهاننا عادة بالمجتمع الصناعي الحديث. ونحن لم نعتقد التفكير في وجود أي ارتباط بين البيئة الحيوية واللاهوت أو في البنية الحيوية خلال تاريخ العصور الوسطى. غير أن هذا الفصل يقوم بعملية الربط هذه، لينبه إلى أن مشكلاتنا البيئية بعيدة الغور. وإذا كان جيلنا قد «اكتشف أزمة البيئة عام 1970، فإن أسبابها ترجع إلى الثورة الصناعية الغربية في القرون القليلة الماضية على الأقل. وبيت القصيد في هذا الفصل هو أن الثورة الصناعية نفسها، وتبدل علاقة الإنسان مع الطبيعة الذي تسببت فيه، ذات جذور سابقة في الفكر والممارسة في الغرب. وإلا فلماذا كانت أوربا الغربية، دون غيرها من الأصقاع، هي البادئة بالثورة الصناعية؟ إن هذا الفصل سوف يستكشف بعض الموروثات الثقافية التي مهدت الطريق.

وسوف نبحث على وجه التحديد موروثين

ثقافيين غربيين قرنهما بعض الدارسين بمشكلاتنا البيئية والحيابيئية: وهما الموروث الديني الغربي، أو اليهودي-المسيحي، وتطور العلم. فالمسيحية والعلم الحديث هما المعلمان الكبيران في الثقافة الغربية، وبالرغم من أن معظم التاريخ الغربي يأخذ شكل الصراع بين هذين الشكلين الثقافيين فإن بينهما كثيرا من المشابهة. وسوف نبحث مظاهر الاستمرار بين المسيحية والعلم لاستكشاف أصول السيطرة الغربية على الطبيعة والعلم.

وعلى ذلك فنحن نطرح عددا من المسائل التي ينبغي ألا تغرب عن البال: فنحن نطرح تساؤلا عن العلاقة بين الدين والعلم، وبين المسيحية بالذات وتطور العلم الحديث، وتساؤلا آخر عن مدى صحة العودة بقضية الحيابيئية وهي قضيةَ حديثة، إلى العصور الوسطى عندما كانت القضايا الحيابيئية ضئيلة أو معدومة.

كما نطرح تساؤلا عن «الرؤى المختلفة للطبيعة» الموجودة في مختلف الموروثات الدينية وعن مدى أهمية مثل هذه الأفكار في تعاملات الناس اليومية مع البيئة الطبيعية.

ونستهل بتمحيص الرأي الذي يذهب إلى أن التراث الديني اليهودي-المسيحي شكل أفكارنا الغربية عن الطبيعة تشكيلا جعل من الممكن تسخير العالم الطبيعي على نحو أكبر. ثم نتساءل عما إذا كانت الأفكار الدينية مهمة حقا إلى هذه الدرجة بأن نفحص مظاهر التناقض بين الدين والسلوك في التراث الديني الشرقي. ثم نقدم بعد ذلك عرضا شاملا للعلاقة بين الدين الغربي والعلم، ونبحث بعض المسلمات المتعلقة بالطبيعة، والتي توجد ضمنا في الثورة العلمية الغربية.

مسئولية التراث اليهودي-المسيحي

إن الدارسين الذين ذهبوا إلى أن جذور مشكلاتنا الحيابيئية تكمن في النظرة اليهودية-المسيحية إلى الطبيعة يؤكدون تفرد فكرة التوحيد في اليهودية والمسيحية في مقابل الديانات «البدائية» المؤمنة بتعدد الآلهة وبحيوية المادة وعبادة الطبيعة.

ولقد طرح أرنولد توينبي المسألة على النحو التالي:

«وفحوى هذه المقالة أن بعض أمراض عالم اليوم الكبرى-مثل السفه

واستهلاك كنوز الطبيعة التي لا تعوض، وتلويث ما لم يتبدد منها-إنما يرجع في خاتمة المطاف إلى سبب ديني، وهذا السبب هو ظهور التوحيد» [1].

فما شأن التوحيد بهذا؟ وما علاقة إصرار العبرانيين القدماء على وحدانية الله بمشكلاتنا الحيابيئية المعاصرة؟ كانت إجابة توينبي هي أن يذكرنا بأن توحيد التوراة العبرانية كان نهيا عن الأشكال القديمة لعبادة الطبيعة وأن التسليم بالتوحيد في الثقافة اليهودية المسيحية كان بمثابة تحول عن عبادة الإنسان للطبيعة إلى تسخيره واستغلاله لها. وأشار توينبي إلى الإنسان السابق على التوحيد، فقال إن الطبيعة بالنسبة له:

«لم تكن مجرد كنز نفيس من «الثروات الطبيعية»، وإنما كانت إلهة، «الأرض الأم». وكل النباتات التي انبثقت من الأرض، والحيوانات التي تمشي في مناكبها، مثل الإنسان نفسه، والمعادن المطمورة في الأرض كلها تشارك في ألوهية الطبيعة» [2].

فالإنجيل لم يسلب الطبيعة قداستها ورهبتها القديمة فحسب، لكي ينصب إلها خالَقا أسمى، بل إنه نصح البشر بصفة خاصة أن يقهروا العالم الطبيعي. وهنا يشير توينبي وآخرون إلى ما جاء في سفر التكوين-الإِصحاح الأول-الآية 28 ونصها:

«وباركهم الله وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها؛ وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض».

ومن الصعب معرفة ما يمكن استخلاصه من تلك العلاقة المنطقية بين التوحيد ونزع القداسة عن الطبيعة، أو من أية عبارات أخرى محددة في الإنجيل. ولكن يود المرء أن يعرف ما إذا كان اليهود والمسيحيون قد تصرفوا حقا على نحو أكثر غطرسة تجاه الطبيعة بسبب هذه الأفكار. وفي هذا الصدد يعد عمل لين وايت الأصغر، أحد مؤرخي المسيحية والتكنولوجيا والعلم في العصور الوسطى، دفاعا قويا عن الرأي القائل بمسؤولية التراث اليهودي-المسيحي.

إن مقالة وايت «الجذور التاريخية لأزمتنا الحيابيئية» أصبحت من الدراسات الكلاسيكية، وأعيد طبعها عدة مرات منذ أن نشرت لأول مرة في مجلة العلم عام 1967. ويخبرنا المؤلف أن فكرة المقال جاءته وهو يرقب

البوذيين في سيلان يشقون طريقا:

«اكتشف ثقوبا في أرض الطريق المطلوب شقه تركت وشأنها، ثم اكتشف أنها أوكار ثعابين. وقد امتنع البوذيون عن تدميرها حتى تغادر الثعابين من تلقاء نفسها مكان العمل. ولم يكن في وسع وايت إلا أن يلاحظ عدة أشياء من بينها أن الذين يشيدون الطريق لو كانوا من المسيحيين لكان مصير الثعابين مختلفا»[3].

إن مقالة وايت تبدأ بنقطتين تستحقان التكرار:

«ثمة شيء يصل في يقينه إلى حد يصبح من الغباء معه أن نؤكد بالكلمات وأعني به أن التكنولوجيا والعلم الحديث غربيان تماما. لقد استوعبت في تكنولوجيتنا عناصر من كل أنحاء العالم، وخاصة من الصين. ومع هذا فإن التكنولوجيا الناجحة سواء في اليابان أو نيجريا غريبة.... وثمة حقيقتان أخريان لا تحظيان بالشيوع نفسه لأن الدراسات التاريخية لم تتوصل إليهما إلا مؤخرا. إن زعامة الغرب في التكنولوجيا والعلم معا أقدم مما يسمى بالثورة العلمية و القرن السابع عشر، أو الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر»[4].

وقد ساهم لين وايت نفسه مساهمة كبيرة في الترويج للرأي القائل بأن إبداع التكنولوجيا الغربية وهيمنتها يمكن إرجاعهما إلى العصور الوسطى. وكتابه التكنولوجيا والتغير الاجتماعي في العصور الوسطى يبين (ضمن أشياء أخرى) الآثار الثورية لاختراع بسيط ظاهريا مثل «مقلاب التربة» في مجتمع العصور الوسطى. فقد سبق الآخرين (انظر ممفورد على سبيل المثال) أن اهتدوا إلى أصول الأفكار الحديثة عن العمل ومناهج العمل الحديثة في أديرة العصور الوسطى. ولكن وايت يلفت أنظارنا و هذا المقال إلى الانقلاب الذي حدث في الزراعة في أوروبا المسيحية حوالي عصر شارلمان (الذي توج عام 800). ويحكى وايت أن فلاحي أوربا الشمالية بدءوا في هذه الفترة في استخدام المحراث الذي يقلب الأرض بشدة أكثر من أي شيء عرف من قبل، فالمحاريث السابقة لا تفعل شيئا سوى خدش سطح التربة. أما المحاريث الجديدة فلم تكتف بشق التربة بسكين رأسية، بل كانت تشق التربة بسكين أفقية فكانت تقلب الأرض كلية بالدجر (وهو حديدة عقفاء في المحراث تقلب التربة بعد رفعها). ونظام الحرث هذا

(الذي لا يزال متبعا في الجرارات الحديثة) كان يسبب احتكاكا قويا بالتربة إلى درجة أنه كان يقتضي ثمانية ثيران بدلا من ثورين كما كان جاريا.

لقد تسبب المحراث الجديد في ظهور اتجاه عدواني شديد تجاه الطبيعة بسبب نوع المجتمع الذي كان يقتضيه:

«في أيام المحراث البدائي الذي يشدخ سطح التربة كانت الحقول توزع بصفة عامة على شكل وحدات قادرة على كفاية أسرة واحدة وحسب. وكان الافتراض الأساسي هو فلاحة الإعاشة (أي أن تقيم الفلاحة أود الأسرة وهي تسمى أيضا الإنتاج الطبيعي).

لم يكن هنالك فلاح يملك ثمانية ثيران. وعلى ذلك، فحتى يمكن استخدام المحراث الجديد الأكثر كفاءة كان على الفلاحين أن يضموا ثيرانهم لتشكيل مجموعات من المحاريث الكبيرة ويحصلوا (كما يبدو) على أراض محروثة تتناسب مع ما ساهموا به. وهكذا كان توزيع الأرض لا يتم على أساس احتياجات الأسرة وإنما على أساس مقدرة الآلة على حرث الأرض. وطرأ تغير عميق على علاقة الإنسان بالتربة، ففي الماضي كان الإنسان جزءا من الطبيعة، أما الآن فقد أصبح مستغلا لها. ولم يطور الفلاحون في أي مكان آخر من العالم آلة زراعية مشابهة. فهل من قبيل الصدفة أن تظهر التكنولوجيا الحديثة-بنظرتها القاسية تجاه الطبيعة-أساسا على أيدي سلالة هؤلاء الفلاحين من شمال أوربا؟

هذه النظرة الاستغلالية ذاتها ظهرت بشكل واهن قبل عام 830 في التقاويم المصورة الغربية. فالشهور في التقاويم القديمة كالت تظهر على شكل شخصيات مسالمة، أما التقاويم الإفرنجية الجديدة، التي حددت أسلوب العصور الوسطى، فهي جد مختلفة: إذ يظهر فيها الرجال وهم يقهرون العالم من حولهم-فيحرثون ويحصدون ويقتلعون الأشجار وينحرون الخنازير. أصبح الإنسان والطبيعة مختلفين، وأصبح الإنسان هو السيد»[5].

الرؤى البديلة: تعدد الآلهة والديانات الشرقية

إن الانفصال بين الإنسان والطبيعة الذي لاحظه وايت في تقاويم العصور الوسطى لم يكن بالتأكيد قد اكتمل مع حلول القرن التاسع عشر في أشد أجزاء أوربا مسيحية. فقد ظلت فكرة الفلاحين عن الطبيعة الحية، كما

سنرى بعد قليل، عقبة في وجه الثورة العلمية او ما بعد عام 1500. بل لا يزال الفلاحون اليونانيون حتى اليوم يغنون لأمهم الأرض وابنتهم الزيتونة. ولكن السؤال الذي يطرحه وايت: هو هل لعب التوحيد اليهودي-المسيحي دورا في خلق هذا الانفصال؟ وللإجابة عن هذا السؤال، دعونا نتجه إلى بعض الرؤى البديلة، إلى الطبيعة التي تطرحها الديانات البدائية المؤمنة بتعدد الآلهة والأديان الشرقية.

أكدت معظم الأديان القديمة الصلات بين البشر والطبيعة كما رأينا، ولم تميز تمييزا شديدا بين الإنسان والطبيعة أو بين الحيوان والجماد. وكانت ترى إن كل شيء، حتى الصخور والأحجار تسري فيه الحياة. وكانت الكائنات الحيوانية والنباتية تعد على وجه التأكيد «حية» كالبشر سواء بسواء. وكانت قبائل الصيد تطلق على نفسها اسم «الدب» أو «الجاموسة» شعورا منها بأن ما يربطها بحيوانها الطوطم أقوى مما يربطها بالأغراب. ولعلمهم كانوا يقولون «إن قومنا، على كل حال، ينامون في الشتاء كالدب» أو«نحن كالجاموس لا نقول لغوا». زيادة على ذلك فإن إيمانهم بأن حيوانهم الطوطمي هو سلفهم أو «عصبهم» جعلهم يعمدون إلى محاكاة عاداته أو حركاته ولا سيما في المناسبات الدينية، فيصبحون حقا مثل الدب أو الجاموسة أو طوطمهم كائنا ما كان.

وتقص قبيلة في غينيا الجديدة حكاية تفسر كيف ارتبطت بالطيور. إذ يبدو أن الطيور والثعابين أرادت أن تكون أسلاف القبيلة، فتسابق طائر وثعبان فكسب الطائر السباق. ومنذ هذه اللحظة غدت القبيلة منحدرة من الطير. حقا إنهم لا يطيرون مثلها ولكنهم ورثوا عنها مزية مهمة-فهم يموتون كما تموت الطير. ذلك لأن الثعابين-إن كنت لا تعلم-لا تموت، وهذه حقيقة يدركها كل من يعيش في الغابات فبسط الحين والحين يجد الإنسان جلد ثعبان قام الثعبان نفسه بتغييره، وخلفه وراءه. ولكنك لا تجد قط جلد الطير، ومن ثم فلابد أن الثعابين تتخذ بدنا بعد بدن. وتؤمن القبيلة بأنها كانت ستتخذ بدورها بدنا لو أن الثعبان هو الذي فاز في السباق، لكن أعضاء القبيلة مثل الطيور يخلفون أجسادهم كلها وراءهم، فهم يموتون.

إن وراء هذا المنطق الشاعري الذي تبنته هذه القبيلة من غينيا الجديدة اعتقادا لا يتطرق إليه الشك بيان الإنسان والحيوان جُبلا من طينة واحدة.

وعلاوة على ذلك فإن الحيوان الذي وجد قبل الإنسان هو الذي يقرر مصير الناس، وليس العكس.

والواقع أن ثقافات الشرق الأقصى لم تفقد قط، من بعض الوجوه، ذلك الشعور البدائي بأن الطبيعة تسبق الإنسان. وحتى بعد تطور المدن في الهند القديمة، لا يزال الهندوك يصرون علىَ أن العلم الإنساني والعالم الطبيعي واحد. إن البعض لا يأكل البقر والبعض الآخر لا يأكل الخنازير، وذلك لأنهم يشعرون بوجود علاقة قوية بوجه خاص. ولكن كهنة الهندوك كثيرا ما يحثون الناس على أن يعاملوا كل الأشياء الحية بالطريقة نفسها التي يعاملون بها «أبقارهم المقدسة». إن الهندوكية تنادي بأن كل النباتات والحيوانات الحية جزء من حلقة تناسخ الأرواح، فالثعبان الخير قد يصبح فراشة في الحياة القادمة، والجحش الخير قد يصبح إنسانا.

وعندما فكر الهندوك في البدايات الأولى للأشياء، كان تفكيرهم يدور على أصل البشرية جمعاء لا قبيلتهم وحدها. ومع هذا فإن قصصهم عن الخلق لا تبعد كثيرا عن تفسير الصيادين البدائيين في غينيا الجديدة. وهذه هي إحدى الروايات من كتاب هندوكي مقدس يعود إلى حوالي عام700ق. م.:

«في البدء كان هذا الكون عدما فيما عدا «النفس»
على هيئة إنسان. فتطلعت حولها ورأت أن
لا شيء عداها، فكانت صيحتها الأولى:
إنه أنا....
ثم أدركها الخوف من الوحشة، لكنها فكرت:
إذا لم يكن ثمة غيري، ففيم خوفي؟
ومن ثم رحل الخوف.
لكنها كانت مع هذا لا تزال مفتقدة البهجة
(تماما كما نفتقد البهجة في وحدتنا)
ومن ثم احتاجت إلى رفيق.
حسنا، هذا الكون، هذه النفس،
كان في حجم رجل وامرأة متعانقين، ومن ثم قسمت النفس
ذاتها إلى شطرين، الجزء الذكر، والجزء الأنثى

من النفس أو من الكون
ثم عانق الذكر الأنثى، ومن هذا العناق ظهر
الجنس البشري.
غير أن الأنثى قالت: «كيف يتحد بي
وقد جئت منه؟ فلا توارى».
فتوارت بأن أصبحت بقرةَ، وأصبح
هو ثورا واتحد معها، ومن تلك الوحدة
ظهرت الماشية.
ثم توارت بأن أصبحت فرسة، فأصبح هو حصانا
وصارت أتانا، فصار حمارا، فجامعها،
ومن اجتماعهما ظهرت الحيوانات ذات الحوافر.
ثم أصبحت عنزة فأصبح هو تيسا، وأصبحت
شاة فأصبح كبشا، واتحد معها، ومن ذلك
ظهرت الكباش والأغنام.
وهكذا أفاض من كل زوجين اثنين حتى النمل.
ثم أدرك الأمر فقال: «أنا الخلق في حقيقة الأمر
لأن كل هذا مر فيضي».
وكل من يفهم هذا يصبح هو نفسه خالقا بين خلقه»[6].

إن أفكار الناس عن الخلق أمر مهم للغاية بالنسبة لهم. فهم يرجعون إليها المرة تلو الأخرى كي يفهموا طبيعة الأشياء وكيف كانت وكيف ينبغي أن تكون، وكيف ستكون. وهذه الفكرة الهندوكية القديمة القائلة إن الكون كان النفس، وأنها شطرت نفسها إلى حيوانات العالم المختلفة تعد نظرة ملحدة من وجهة نظرنا. لم لا يؤمنون بوجود قوة خالقة للإنسان والحيوان. والإله الأوحد هو كل الحياة. والحيوان، تماما كالإنسان، جزء من هذا الكل. ولما كان المعبود الهندوكي هو كل الطبيعة وكل الأشياء الحية، فان مغالبة الطبيعة غير ميسورة لمن شب على الثقافة الهندوكية. وهكذا تكاد الهندوكية تكون دينا طبيعيا للبيئة الحيوية.

إن بعض كهنة الهندوك كانوا ينطلقون للعيش في الغابة ولا يرافقون سوى الحيوانات والحشرات والنباتات، فهم يبحثون عن التواصل المستمر

مع ألوهية الطبيعية. ومنهم من ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه المعلمون الهندوك في عبادة الطبيعة، كجواناما سد ضازطا (حوالي 500 ق. م.) المسمى بالبوذا (المستنير).

وهناك روائي حديث عظيم هو هرمان هسه Hermann Hesse تخيل كيف أصر بوذا على ضرورة محبة الطبيعة ولو كانت حجرا، لا لأن الحجر سيصبح تربة أو نباتا أو حيوانا أو إنسانا، بل لأن الحجر كان بالفعل كل الأشياء معا.

«إن هذا الحجر حجر، وهو أيضا حيوان ورب وبوذا. فحرمته عندي ومحبتي له لا ترجع إلى أنه كان شيئا وسيصبح شيئا آخر، بل لأنه كان معا ولأمد طويل كل شيء، وسيظل دائما وأبدا كل شيء. أحبه لأنه حجر وحسب، لأنه يبدو لي الآن وهنا حجرا. في كل علامة وتجويف فيه أجد قيمة ومعنى-في صفرته وفي رماديته، وفي صلابته، وفي الصوت الذي ينطلق منه عندما اطرقه، وفي جفاف سطحه أو رطوبته ثمة حجارة تبدو في ملمسها أشبه بالزيت أو الصابون، وأخرى أشبه بالأوراق أو الرمال؛ كل حجر منها مختلف عن الآخر وكل منها يعبد «أوم» Om بطريقته؛ كل حجر هو البراهما (إله). وهو في الوقت ذاته حجر، سواء أكان له ملمس الزيت أم الصابون، وهذا كل ما يبهجني، ويبدو لي مدهشا وجدير بالعبادة»[7].

من الواضح أن معظم الناس لا يجدون هذه النشوة في حجر، فقد كانت عبادة البوذا فذة. غير أن محبته لكل جانب من جوانب الطبيعة واهتمامه بها صارت مثالا لأتباعه البوذيين. ولك أن تتصور العراقيل التي قامت في وجه قطع الأحجار من أحد الجبال أو تسخير الإِنسان للطبيعة، في مجتمع كالمجتمع الصيني الذي لم يواف القرن السابع الميلادي حتى كان قد اعتنق البوذية.

ولا يستطيع فرد واحد بطبيعة الحال أن يغير ثقافة برمتها. ولذا فقد جلب الصينيون البوذية من الهند. لأنها تتفق مع بعض مواقفهم الموغلة في القدم. ففي نفس الوقت الذي كان فيه بوذا يحاول أن يجعل الهندوكية الهندية أشد تعاطفا مع الطبيعة من ذي قبل، كان فلاسفة الصين يرددون أقوالا مماثلة.

ولقد كانت «الطاوية» من أكثر «أديان الطبيعة» الصينية القديمة تأثيرا. فقد اشتقت اسمها من الطاو «الطريق الطبيعي» الذي دعا الشاعر لاوتسو

Laotzu الناس حوالي 600 ق. م. إلى اتباعه. إذ يوجه كتاب طاوتي شنج النصح التالي للناس:

«ولا تأتوا عملا (معاديا للطبيعة) فليس ثمة ما لا يمكن تنظيمه تنظيما حسنا». وهناك نص طاوي آخر، له تأثير كبير، يعبر عن الإِيمان بأنه «ينبغي ألا تلحق الأذى حتى بالحشرات والمخلوقات الزاحفة أو الأعشاب والأشجار»[8].

المثل العليا في مقابل السلوك

لا ينبغي أن نتصور أن الصينيين كافتهم (بل حتى الطاويين أو البوذيين بأكملهم) كانوا يولون الطبيعة هذه الرعاية. فدارس تاريخ الصين التقليدية يقرأ عن مفتشين رسميين على الجبال والغابات، وعن خطر قطع الأشجار إلا في أوقات معينة، وعن بعض القوانين التي ترمي إلى الحفاظ على الطبيعة، ولكننا نسمع أيضا عن أسباب فرض هذه الأحكام. يقول أحد العلماء الذين عاشوا في عهد أسرة مينج Ming: «في بداية حكم شيا-شنج Chia-Ching (1522- 1566 تبارى الناس في تشييد البيوت، فكانت الأخشاب تقطع من جنوبي الجبال دون توقف طوال السنة»[9]. وهناك أنباء كثيرة عن اقتلاع الغابات وتعرية التربة وإغراق الأراضي. وبعد القرن العاشر استخدمت الصناعات الصينية الأشجار بكثرة إلى درجة أجهدت المخزون من الخشب، الأمر الذي دعا إلى اتخاذ الفحم وقودا بديلا عن الخشب بشكل متزايد.

ولا بد أيضا من التوفيق بين المثل العليا الصينية الحيابيئية وبين بناء مدن عملاقة مثل مدينة شانجان ومدينة هانجشو. فقد كانت الطرق الريفية تشق عادة وفق مبادئ الفنج-شوي :Feng-Shui أي تفضيل اتباع تعرجات الأرض والتلال الطبيعية والمنحنيات، واستهجان الخطوط المستقيمة، والشبكات الهندسية، أو الحمارات التي يبدو كأنها تهيمن على الطبيعة. غير أن مبادئ الفنج-شوى جرى تجاهلها تقريبا في بناء شانجان. فالفلكيون الذين حددوا الموقع الذي تصل مساحته إلى 31 ميلا مربعا كانوا يحاولون أن تكون المدينة متسقة مع السماء لا مع الأرض، إذ قاموا بقياس ظل الشمس ظهرا وموضع نجم الشمال بعناية لكي يبنوا مدينة ابن السماء بحيث تكون أسوارها وبواباتها متفقة مع الجهات الأربعة الأصلية. وخلال

هذه العملية سويت القرى بالأرض واقتلعت كل أشجارها (كما تقول الأسطورة) إلا من شجرة خروب عتيقة كان كبير المهندسين المعماريين يستظل بها [15].

وإذا كانت شانجان-بشوارعها الكبيرة المستقيمة العريضة-قد تشكلت وفق فكرة عالم الفلك عن الطبيعة، فإن مدينة هافجشو قد شيدت وفق المثل العليا للفنان الرومانتيكي، فلم يجر اتباع الطبيعة، وانما أعيد تشييدها. فالمتنزهات والحدائق الكثيرة شيدت وزرعت وشذبت بعناية شديدة. وحتى البحيرة الغربية كانت بحيرة صناعية. وتم الحفاظ بعناية على الإيهام بأن المنظر طبيعي عن طريق تجنيد الفلاحين في القرن الثالث عشر لتطهير البحيرة وتوسيعها عن طريق الحرس المسلح المكلف بتنفيذ قوانين الحظر المختلفة ضد إلقاء القمامة وزراعة اللوتس أو قسطل الماء[11].

فما القول في أمثلة كهذه تدل على عدم الاكتراث بالطبيعة في الصين التقليدية؟ إن المؤلف يي / فوتوان yi-futuan يسميها «تناقضات بين الموقف من البيئة والسلوك تجاهها» وإنها لكذلك. غير أن القول بأن النظر شيء والعمل شيء آخر (أو على نحو أعم إن الناس لا يرتفعون إلى مستوى مثلهم العليا قط) يتحاشى مواجهة عدد من المسائل. فإذا كان سلوك بناة شانجان وهانجشو لا يتطابق مع مواقف البوذية والطاوية، فهل كان من الممكن أن تتفق مع آراء تراث آخر؟ لقد سبق أن ألمحنا إلى ذلك التفسير حين ذكرنا موقف علماء الفلك والفنانين تجاه الطبيعة. وهذا التفسير يترك بناء مثل هذه المدن داخل التراث الديني البوذي، لكنه يقوم بتوسيع الإِمكانيات السلوكية لذلك التراث إن يي/ فوتوان نفسه يستخدم التفرقة الصينية التقليدية بين الين (القابل والطبيعي والمؤنث) واليانج(*) (الفاعل والاصطناعي والمذكر) ليفسر بناء المدينة بوصفه تأكيدا لآراء اليانج وافكاره ومثله. وإذا كانت البوذية والطاوية تراثا دينيا من طابع الين، فإن عبادة الإمبراطور وعبادة الأسلاف والكونفوشوسية وربما حتى علم الفلك والطقوس العسكرية يمكن رؤيتها على أنها تراث ديني من طابع اليانج. وإذا سرنا في هذا الطريق فلن يكون هناك أي «تناقض» بين ديانة اليانج لعبادة الإِمبراطور والقيام بنقل الجبال أو حفر البحيرات لبناء مدينة الإمبراطور.

(*) Yin and Yang

ولعل عبادة إمبراطور الصين قد لعبت دورا مماثلا للمسيحية الأوربية في إضفاء الشرعية على تسخير الطبيعة. كما أن التفسيرات الفلكية والفنية للبوذية والطاوية يمكن أن تفيد في تفسير قضية إعادة تصميم الطبيعة. وما من تراث ثقافي يمكنه أن يكون طبيعيا خالصا أو معاديا تماما للطبيعة. إلا أنه يبدو أن الصينيين في نهاية المطاف كانوا على وفاق مع العالم الطبيعي (في الفكر والسلوك) أكثر من معاصريهم الأوربيين. وأنه لمن الصعب أن نتصور على سبيل المثال نظيراً غربيا لإمبراطور أسرة تانج الصينية «الذي انطلق في وقت الربيع مع موسيقى البلاط ليبهج الزهور بالموسيقى الهادئة» [12].

ومن المستحيل أن نتصور المقابل الغربي لنقش في دير ياباني يثني على براعم شجرة برقوق جميلة ويحذر: «كل من يقطع سعفة واحدة من هذه الشجرة سيبتر له إصبع» [13]. فالمساواة بين الإنسان والطبيعة عند الشرقيين يمكن أن يكون مردودها سلبيا بالنسبة للبشر، إيجابيا بالنسبة للطبيعة.

والواقع أن المسيحية في العصور الوسطى لم تقدم رجالا مناظرين لكهنة الشرق، ولكن القصة التي تروى عن رجل ظهر حوالي عام 1200، ربما كانت تكشف عن الفوارق بين الشرق والغرب أكثر مما تكشف عن مواطن الشبه بينهما. فقد عمد القديس فرانسيس الاسيزي[*1]، وكأنه بوذا مسيحي، إلى قيادة جماعة من الرهبان الذين لم يكتفوا بممارسة التواضع على أنفسهم بالتنازل عن أملاكهم ليعيشوا مع الفقراء، بل حاولوا أيضا أن يجعلوا البشرية تشعر بالتواضع بأن تنبذ الهيمنة الإنسانية على الطبيعة. وتصف الأسطورة القديس فرنسيس وهو يعظ الطيور ويثني ذئبا عن مهاجمة مدينة إيطالية. لقد اعتقد القديس فرنسيس بان الحيوانات لها أيضا أرواح، فالطبيعة بأسرها كانت عنده مقدسة. فكان يقول: أختنا النملة وأخونا الليث، وحث مستمعيه على أن يبجلوا كل مخلوقات الله. بل لعله كان يؤمن بتناسخ الأرواح، فقد كان بعض المسيحيين واليهود في جنوب فرنسا يؤمن بتلك العقيدة آنذاك.

على أن التحدي الذي ألقى به سانت فرنسيس والآخرون على التراث اليهودي-المسيحي الخاص بالسيطرة على الطبيعة كان أشد ثورية من أن

(*1) Saint Francis of Assisi

يقدر له النجاح. وهكذا قمعت الجماعة بعنف في جنوب فرنسا، واستطاع البابا إنوسنت الثالث أن يعيد القديس فرنسيس وحوارييه إلى حظيرة الكنيسة (بالرغم من أنه رأى في المنام انهم قد يستولون عليها) ويميع رسالتهم. وفي النهاية مات فرنسيس، ومنح الفرنسيسكان مبلغا طائلا من المال، وتحولوا إلى رفقاء بالفقراء والحيوانات بعد أن كانوا رفاقا لهم.

ويمثل سانت فرانسيس النقطة التي اقتربت فيها المسيحية من عبادة الطبيعة إلى أقصى مدى. ولكن لم يكن بمقدور سانت فرانسيس أن يكون بوذا على الإطلاق، لأن المسيحية لم تعطه حتى اللغة التي يستطيع بها التعبير عن مثل هذا الموقف المتطرف. وقد خطا القديس فرنسيس خطوة كبرى بقوله إن للحيوانات أرواحا، على حين ان هذا الأمر لم يكن موضع شك عند الهندوكيين. فقد كانوا دائما يؤمنون بأن الحيوانات مقدسة شأنها في ذلك شأن البشر. أما بوذا فقد تجاوز هذه النقطة عندما جاهد مع مسألة حب الأحجار. ويظهر لنا القديس فرنسيس مدى ضيق حدود المسيحية بطريقتين: فآراؤه كانت أكثر اعتدالا من آراء أولياء الشرق، كما لم تكن لديه أية فرصة حقيقية لكي يغير اتجاه الثقافة المسيحية. فقد كان تطرفه أقوى مما يمكن أن تحتمله الكنيسة.

وإذا كنا نؤكد أهمية التوجهات الفلسفية المختلفة للشرق والغرب، فإننا لا نقصد بذلك أن نتجاهل مسألة السلوك. والواقع أن وجهة نظر لين وايت تستند إلى الاختلاف بين سلوك الشرق والغرب تجاه البيئة الحيوية. ولقد لاحظنا أمثلة تعمير البيئة الحيوية أو تجنبها في الصين القديمة، فهل تدحض هذه الأمثلة حجة وايت؟

لا نعتقد. فالدمار، أولا، لا يبدو كبيرا، وثانيا لا يقول وايت أن التوحيد هو السبب الوحيد للسلوك الضار بالبيئة، فلعل عبادة الإمبراطور قد تركت تأثيرا مماثلا. لكن الأكثر أهمية هو أن وايت يذهب إلى أن الفصل اليهودي- المسيحي بين الإنسان والطبيعة قد أدى إلى ظهور لون من الحلم أدى إلى تغيير شكل العالم. وعلى ذلك فعلينا أن نعود إلى مسألة ظهور العلم الغربي.

مسئولية الثورة العلمية الغربية

لا شك أن العلم قد وجد قبل المسيحية بفترة طويلة. بل لقد اقتضى

الأمر من المسيحية أكثر من ألف عام لاستعادة علم اليونان الأقدمين الذي أحرز درجة عالية من التقدم. وقد حافظ علماء الإمبراطورية البيزنطية في أوربا الشرقية والعلماء العرب في شمال أفريقيا وأسبانيا عَلى هذه المعرفة دون أن يدخلوا عليها أي تغيير تقريبا. ولكن عندما استعاد مسيحيو أوربا العلم اليوناني وترجموه إلى اللاتينية بعد عام 1200، تناولوه تناولا مختلفا للغاية عن تناول اليونان في بيزنطة وعن تناول المسلمين في العالم العربي. لقد نظر اليونانيون البيزنطيون إلى العلم على أنه بلاغ رمزي من الله. فرأوا في النملة رسالة الله للكسالى، وكانت النار في نظرهم هي الطريقة التي ارتأَها الله لاطلاع المسيحي على كيفية التسامي إلى السماء، وقوس قزح هو رمز الرجاء-أي العلامة التي أرسلها الله لنوح بعد أربعين يوما من المطر والفيضان:

«ولكن ما وافى القرن الثالث عشر، حتى كان اللاهوت الطبيعي في الغرب اللاتيني يسير في اتجاه مختلف. فهو لم يعد يهدف إلى التوصل إلى فك معنى الرموز المادية التي يستخدمها الله ليتواصل مع الإنسان، وإنما أصبح جهدا يهدف إلى فهم العقل الإلهي باكتشاف كيف يعمل خلقه. لم يعد قوس قزح مجرد رمز على الأمل الذي أرسل لنوح في البداية بعد الطوفان: إذ قدم روبرت جورسنست والراهب روبرت بيكون وثيودوريك من فرايبورج أعمالا متعمقة مدهشة في بصريات قوس قزح، لكنهم قاموا بهذا كاجتهاد في الفهم الديني. والواقع أن كل عالم كبير، ابتداء من القرن الثالث عشر حتى لايبنتز ونيوتن، كان يفسر دوافعه في إطار ديني. بل إن جاليليو لو لم يكن عالم لاهوت هاويا على هذا القدر الكبير من الخبرة لما تعرض لكل هذه المتاعب: فالمحترفون استاءوا من تطفله. ويبدو أن نيوتن كان يعد نفسه عالم لاهوت أكثر منه عالما (طبيعيا)، ولم يحدث أن أصبح الإيمان بالألوهية أمرا غيرا ضروري لكثير من العلماء إلا في أواخر القرن الثامن عشر»(14).

وهكذا بدا العلم الحديث بوصفه محاولة قام بها فلاسفة شديدو التدين لفهم العالم الطبيعي الذي خلقه الله ومنحهم إياه. لقد آمنوا بأن الله كشف عن مقاصده بعدة طرق، فقد كشف عن كلمته في الكتاب المقدس-تعاليم العهد القديم وعيسى، وأظهر صنع يديه لا الكواكب والبيئة الطبيعية التي

سخرها للإِنسان.

وهكذا كان الدافع وراء الفكر العلمي في أوله هو الأمل في فهم الله وليس تسخير الطبيعة. فلقد أعلن القديس توما الاكويني على سبيل المثال:

«إن المخلوقات على الأرض لم تخلق كلها، ولا حتى غالبيتها، لتكون طعاما وشراب للإنسان، وانما لتسبح بحمد الله وخيره وقوته بتأملها» (15).

ولكن ما وافى القرن السابع عشر حتى كانت أعمال العلماء المحدثين الأوائل-مثل كوبرنيكوس وجاليليو وسير فرنسيس بيكون وديكارت والسير إسحق نيوتن(*2) قد أفضت بطريقتين إلى نتائج ما كان لتوما الإكويني(*3) وسائر علماء اللاهوت في العصور الوسطى أن يسلموا بها. فقد أدت دراسة الطبيعة، أولا، إلى الإِدراك المتزايد للفرق بين العالم الطبيعي والبشر. وثانيا: أصبح الأوربيون الذين أدركوا ذلك الاختلاف واعين بإِمكانيات تسخير الطبيعة أو التحكم فيها.

ولعله يبدو غريبا بالنسبة لنا أن الناس لم يدركوا دائما أن الطبيعة منفصلة عن الإِنسان. فنحن مقتنعون تماما بأن العشب أو القمر أو المنضدة الخشبية مختلفة عنا إلى درجة يصعب معها أن نتخيل كيف يمكن للناس أن يفكروا على نحو آخر. ومع هذا تبقى حقيقة أننا في العالم الغربي نفرق بين الناس والأشياء، وبين الإِنسان والطبيعة، وبين أنفسنا والأشياء المحيطة بنا بشكل يفوق في حدته التفرقة التي قام بها أي امرئ من قبل. ويبدو كأن جلودنا قد ازدادت صلابة في مائتي السنة الأخيرة. وهذا لم يحدث لجلودنا بطبيعة الحال، لكننا طورنا وعيا بأنفسنا بوصفنا أفراداً منفصلين، نعمل في عالم مليء بالأشياء، وهو وعي لم يظهر إلا مؤخرا للغاية.

ولعل العلم الحديث، أكثر من أي شيء آخر، هو الذي عمل على فصل أجسادنا عن الطبيعة. فلقد سبق لنا أن رأينا كيف أن بوسع القبائل القديمة أن ترى نفسها منحدرة عن الحيوانات، وكيف أن الديانات الشرقية قد أكدت أن العالمين الإنساني والحيواني، يشكلان وحدة مترابطة. ومن المؤكد أن دين اليهود والمسيحيين قد بدأ عملية فصل الفرد الإنساني عن عالم الحيوان. غير أن العلماء من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر

(*2) Copenicus—Galileo—Sir Francis Bacon—Descartes—Sir Isaac Newton

(*3) Thomas Aquinas.

قد وصلوا بعملية الفصل هذه الى حد أبعد بكثير. فحتى العلماء المتوفون كانوا يرون أنفسهم ملاحظين لحقيقة منفصلة. أما في الماضي، في القرون الخمسة أو الستة أو السبعة الأخيرة، فكان جميع الناس تقريبا يرون في أنفسهم مشاركين في الطبيعة، لا ملاحظين لها.

إن شعور المشاركة في الطبيعة، بدلا من التطلع إليها، كان شائعا بصفة خاصة بين الطبقات الدنيا في العصور الوسطى، فالفلاحون والأقنان والتجار كانوا غير مدركين في العادة للعقائد المسيحية التي تصر على انفصال العالمين الإنساني والحيواني. لقد كانوا أميل إلى التفكير على طريقة القديس فرنسيس، أو كانوا مستغرقين في ممارسة الفلاحة إلى حد أنهم كانوا لا يزالون يسلمون بأفكار العصر الحجري الحديث الموغلة في القدم، عن تشابه التربية بالأمهات، وكانوا ينظرون إلى المطر والريح والحصاد بطريقة مشخصة.

وحتى خيرة المتعلمين المسيحيين في العصور الوسطى كانت تؤمن بأن العناصر الرئيسية في الطبيعة-الهواء والتراب والنار والماء-موجودة بنسب متفاوتة في البشر، كما توجد في عالم الطبيعة. فكما أن وجود مقدار كبير من عنصر التراب يفسر ثبات الجبل أو الكرسي، فإنه يمكن أن يشخص أيضا على أنه علة الكآبة الإنسانية أو الكسل. والشيء نفسه الذي يجعل السحب تطفو-أعني وجود جرعة زائدة من الهواء-يجعل بعض الناس-حسب ظنهم-سعداء أو طائرين من الفرح. والنار قد تشعل الروح الإنسانية تماما مثلما تشعل حزمة تبن. فالعناصر نفسها توجد في الإنسان والوحوش، بل وحتى في الأحجار والمحاريث. وقد سلم مسيحيو العصور الوسطى أيضا بالفروض الخاصة بالتنجيم التي قد يكون لها أصول محلية أو لعلها جاءت من الهند القديمة. «فالنجوم» الأخرى-حسب ظنهم-تتحكم في حياة البشر، تماما مثل تحكم الفصول وفترات الجفاف وحالة المحاصيل.

بالاختصار، كان الناس في أوربا في العصور الوسطى مؤمنين بقوة الطبيعة في الحياة الإنسانية إيمان جميع الناس من قبلهم. وقد تصوروا، شأنهم في هذا شأن الحضارات السابقة، أن أشياء العالم تعيش مثل الناس. فالأحجار تسقط لأنها تريد ذلك؟ فهي تنجذب للأرض أو «ترغب» في استعادة الوحدة مع الأحجار الأخرى. كان العالم مليئا بالسحر، وكل الأشياء

(بما في ذلك البشر) تشارك في ذلك.

العالم رداء أو خشبه مسرح: جاليليو

نستطيع أن نتبين مدى ثورية العلم الحديث بالنسبة لهؤلاء الناس إذا ألقينا نظرة على اللوحات التي رسموها لأنفسهم بدلا من قراءة الكتب العلمية الجديدة. فلم تكن لوحات العصور الوسطى تعرف المنظور ذا الأبعاد الثلاثة، وإنما كانت حشود الناس ترسم بعضها فوق بعض، كما لو كانت تشغل الحيز نفسه. وكانت الملائكة والشياطين حقيقة، شأنها شأن الناس، والهالات حقيقية شأنها شأن الرؤوس التي تحيط بها. وفجأة في بداية سنوات 1300 في إيطاليا. وبعد هذا في أماكن أخرى بدأ الفنانون يرسمون الناس والمباني من خلال ثلاثة أبعاد، إذ يبدو أنهم أدركوا فجأة أن الأشياء تشغل حيزا، وأن الناس في مقدمة الصورة تبدو أكبر من الناس في خلفية الصورة لأن مسافة ما تفصل بينهم، وحتى الشكل المستطيل اللوحات (الذي نسلم به الآن) أخذ في تلك الآونة يزداد شيوعا: فأصبحت اللوحة أشبه بنافذة تطل على العالم. والذي حدث هو أن الفنان قد بدأ ينظر إلى العالم بوصفه ملاحظا، وفصل نفسه عن محيطه وحاول أن يكرر ما يراه. وهذا بالضبط ما حاول العلماء المحدثون الأوائل أن يفعلوه، إذ رجعوا للوراء خطوات لينظروا إلى العالم-إلى النجوم أو الفراشات-بوصفهم ملاحظين محايدين لا مشاركين. لقد أخذوا يقيسون الأشياء بدل أن يتناغموا معها-وكانت هذه ثورة. وبحلول سنوات 1600 أصبح العالم-على حد تعبير شكسبير-خشبه مسرح: فهو لم يعد رداء يلتف به الإنسان، وإنما مشهدا يلاحظه.

وقد ساعدت كل «اكتشافات» العلم الحديث على حدوث ذلك. ولعلها لم تكن «اكتشافات» بقدر ما كانت إبداعات جديدة أو طرقا جديدة لرؤية الأشياء. ويمكن أن نعبر عن القضية بطريقة أخرى فنقول: لعل اكتشافات مختلف العلماء لم تكن في أهمية النظرة الجديدة إلى العالم، التي أفضت بهم إلى هذه الاكتشافات. ولقد كانت هذه النظرة التي بني عليها العلم الجديد-أي الافتراض القائل بأن الناس والطبيعة مختلفون بشكل جوهري-تنطوي على نتائج هائلة بالنسبة إلى البيئة الحيوية.

ان الفضل الذي ينسب عادة إلى جاليليو (1564- 1642) هو تحسين

التليسكوب وتوجيهه نحو السماء وتدعيم نظرية كوبرنيكوس (1473- 1543) القائلة إن الأرض تدور حول الشمس وليس العكس. وكل هذا حقيقي، ولكن السبب الذي دفع جاليليو إلى استخدام التليسكوب أصلا هو أنه آمن بأن الكواكب ليست مصادر حية للضوء (كما كان يعتقد معظم معاصريه) بل هي بالأحرى كرات ميتة من المادة مثل الأرض والقمر.

والواقع أن الإنجاز الكبير الذي حققه علم الفيزياء الأوربي (من حوالي 1500) هو تطوير منهج لوصف العالم الفيزيائي المنفصل في إطار لا يمكن تفنيده. ويرجع ذلك إلى أن العلماء، من أمثال جاليليو، حولوا انتباههم عن كل السمات «الذاتية» للعالم، واتجهوا إلى السمات «الموضوعية»-أي تلك الصفات التي يمكن قياسها. فبدلا من التساؤل عن صفات ذاتية مثل «الأمل» في سقوط المطر، قاموا بقياسه. وبدلا من التساؤل عن مذاق الشيء أو صوته أو رائحته، تساءلوا عن حجمه أو شكله أو معدل حركته. لقد ركزوا باختصار على تلك الصفات في الشيء التي يمكن قياسها، لأن المقاييس غير قابلة للتأويل والتفسير. وإذا كان من الممكن أن تظهر وجهات نظر متضاربة بخصوص «معنى» شيء يسقط من عل، أو حتى تفسيرات مختلفة بخصوص الصوت الذي يحدثه ذلك الشيء عند ارتطامه بالأرض، فلا يمكن أن يختلف اثنان حول سرعة حركته، عندما يتم حسابها. وهكذا فإن قيمة العلم تكمن في أن نتائجه لا يمكن الجدال بشأنها ولكن مشكلة العلم من وجهة نظر البنية الحيوية هي أنه كان من الضروري التغاضي عن العنصر الإنساني أو «الذاتي» حتى يمكن لم الصفات الموضوعية؛ ومن ثم فإن نتيجة النظرة العلمية هي رؤية موضوعات العالم الطبيعي كما لو كانت ميتة. استمع إلى جاليليو وهو يشرح منهجه:

«بمجرد أن أكوّن تصورا عن شيء ما، أشعر على التو بأن من الضروري أن أنظر إليه على أن له حدودا بشكل أو آخر، وأنه أكبر وأصغر بالنسبة للأشياء الأخرى، وأنه في هذا المكان أو ذاك وفي هذا الزمن أو ذاك، وأنه في حالة حركة أو سكون، وأنه في تماس مع جسم آخر أولا .... ولكنني لا أجد نفسي إطلاقا مضطرا إلى تحديد ما إذا كان أبيض أو أحمر، مرا أو حلوا، صائتا أو صامتا، طيب الرائحة أو خبيثها. ولذا أعتقد أن هذه المذاقات والروائح والألوان... الخ ما هي إلا أسماء بالنسبة للأشياء التي تصدرها أو

تتسم بها. إنها لا توجد إلا فيمن يلاحظها.... وأنا اعتقد أن أي شيء في الأجسام الخارجية تسب المذاق والروائح والأصوات... الخ سوى الحجم والشكل والكم والحركة» [16].

ويمكننا القول-بمصطلحنا-إن جاليليو قد استنتج أن «الصفات الأولية» (أي التي يمكن قياسها) هي وحدها الموجودة. ما الصفات الثانوية التي لا يمكن أن تقاس بسهولة فهي غير موجودة. وهذا اتجاه ظل سائدا في العلم الحديث، منذ ذلك الوقت؛ فالعالم معني بتقديم المعلومات الدقيقة، وهو في محاولته هذه يستخلص الصفات اللاشخصية «الموضوعية» أو الكمية في الشيء موضوع البحث. وتلك هي الطريقة الوحيدة التي يكون بها القياس ممكنا. لكن هذا يعني فصل هذه الصفات القابلة للقياس من السياق العضوي الكلي للشيء.

ولنأخذ الفراشات مثلا. فبوسعنا أن نستمتع بالفراشات لجمالها أو ألوانها أو رشاقتها-كما أن بوسعنا أن نحاول فهمها. ومهمة العلم هي الفهم، وفهم شيء مثل الفراشات يقتضي أن نسأل أسئلة قابلة للجواب: ما أحجامها، وأنواعها المختلفة، وما سرعة طيرانها، وكيف تبقى طائرة؟ وهذه كلها أسئلة يمكن الإِجابة عنها موضوعيا لأنها لا تقتضي منا إلا أن نقوم بقياسات وحسابات محددة. فنحن لا نسأل أي الفراشات جميلة لأنه لا توجد طريقة لقياس هذا، ولا توجد طريقة للحصول على جواب موضوعي.

والواقع أن وظيفة العالم يمكن أن تكون مفيدة للغاية-حتى من الناحية الحيابيئية. فقد نرغب مثلا في أن نعرف شيئا عن الأنواع المختلفة للفراشات لنزيد من بعض الأنواع المهددة بالانقراض. والمشكلة هي أنه كلما ازددنا انشغالا بالقياس والعد، قلت رؤيتنا للأشياء الطبيعية في كليتها. إننا لا نتحدث إلا عن اتجاه واحد في العلم-لكنه اتجاه حقيقي للغاية. فأحد اتجاهات العلم هو عزل صفات الشيء التي يمكن قياسها وتجريدها، ثم تناولها كما لو كانت منفصلة عن الشيء الكلي. لكن هذه ليست شروط البحث المنهجي فحسب، وانما هي أيضا الشروط التي في ظلها تموت المخلوقات العضوية. والدليل على ذلك استحالة أن تزن فراشة حية أو تقيسها.

لقد مكننا الحلم الحديث من فهم عالمنا لأنه بسط العمليات العضوية

المعقدة بحيث تتطابق مع القوانين الميكانيكية. واستطاع جاليليو ونيوتن أن يقولا لنا الكثير عن سرعة الأجسام بتناول الأشياء المتحركة «أجساما» سواء كانت هذه الأشياء بشرا أو حيوانات أو كرات أو نيازك. فعندما تدرس الحركة تكون كل الأشياء المتحركة متساوية. ولقد كان بوسع علماء القرنين السابع والثامن عشر أن يخبرونا بالكثير عن حركة الكواكب وأشياء الأرض بأن تخيلوا أنها كلها تتحرك ككرات البنج بونج أو البلياردو. وهذه طريقة اتبعوها لتبسيط مشكلات الوزن والكتلة والمادة. ولاشك أن الأجوبة التي حصل عليها العلم كانت ذات فائدة كبيرة وهذه الأجوبة كان من المستحيل أن تظهر في إطار الفرض السائد في العصور الوسطى والقائل بأن الكواكب والصخور تسلك وفق إرادتها أو رغبتها. إذ لا يمكن أن يقوم العلم مادام الناس ينظرون إلى الصخور والكواكب كما لو كانت تنطلق بالهوى (تسير على هواها) وهكذا قضى العلم على هوى القوى الطبيعية وإرادتها بردها إلى قوانينه الإلهية. وقد استخدمت تلك القوانين في الثقافة المسيحية لفرض «الهيمنة على الأسماك والبحر، وعلى الطيور في السماء، وعلى كل شيء حي يتحرك على الأرض».

لمزيد من الاطلاع

أعيد طبع دراسة لين وايت Lynn White «الجذور التاريخية لأزمتنا الحيابيئية» في كتاب الحيابيئية والدين في التاريخ Ecology and Religion in History بإشراف ديفيد وايلين سبرنج David and Eleen Spring وفي كتاب روبرت ديتويلر Robert Detweiler التدهور البيئي في سياقه التار يخي Environmental Decay in its Hostorical Context وفي الإنسان الغربي وأخلاق البيئة Western Man and Environmental Ethics بإشراف إيان باربور Ian Barbour وكلها تحتوي على مقالات أخرى ممتازة. وقد تمت مناقشة التقابل بين وجهات النظر المسيحية والشرقية تجاه الطبيعة على مستوى نظري وبطريقة مبسطة في كتاب ألان و. وات Alan W. Watt الطبيعة والرجل والمرأة Nature, Man and Woman. لكننا نجد المركب التفسيري الشامل للخلفية المسيحية للتكنولوجيا الغربية في تاريخ لويس ممفورد Lewis Mumford الرائع: التقنيات والحضارة Technics and Civiliszation.

وحتى يمكننا أن نفهم الأفكار المسيحية في العصور الوسطى تجاه الطبيعة فإن الذهن يتجه عادةً إلى تواريخ العلم والفلسفة. وهناك كتب جيدة عنها. ولعل خير تاريخ للعمل كتاب ستيفن تولمين Stephen Toulmin وجون جود فيلد June Good Field نسيج السماوات The Fabric of Heavens عن الفلك وكتابهما بناء المادة Architecture of Matter عن الفيزياء، وكتابهما اكتشاف الزمن The Discovary of Time عن التاريخ والجيولوجيا. وإذا أراد القارئ كتابا يركز على العلم في العصور الوسطى فعليه بكتاب أ. س. كرومبى. A. C Crombie علم العصور الوسطى وبواكير العلم الحديث Medieval and Early Modern Science وكتاب شارلز سنجر Charles Singer من السحر إلى العلم From Magic to Science وكتاب م. كلاجيت M. Clagett علم الميكانيكا في العصور الوسطى The Science of Mechanics in The Middle Ages وإذا أراد القارئ كتابا يركز على الفلسفة فعليه بكتاب أ. جيلسونE Gilsor تاريخ الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى History of Christian Philosophy in the Middle ages، وكتاب جوردون ليف Gordon Leff التفكير في العصور الوسطى Medieval Thought وكتاب هـ. أ. و. تيلورH. O. Taylor عقلية العصور الوسطى The Medieval Mind وكتاب موريس دي وولف Maurice de Wulf الفلسفة والحضارة في العصور الوسطى. Philosophy and Civilization in the Middle Ages وكتاب ف. ب آرتز F.B. Artz عقل العصور الوسطى The Mind of the Middle Ages وكتاب ف. س. كوبلستون F. C. Copleston فلسفة العصور الوسطى Medieval Philosophy.

ولكن معظم هذه الكتب تركز على الاكتشافات والإبداعات الخاصة بالمثقفين، وتترك آراء معظم الناس وحتى افتراضات المثقفين الثابتة الموجودة بين السطور. وهكذا نجد أن فحوى موقف العصور الوسطى تجاه الطبيعة قد يكون أيسر فهما من خلال كتاب مثل: س. س. لويس C. S. Lewis الصورة المنبوذة Discarded Image أو كتاب اوين بارفيلد Owen Barfield انقاذ المظاهر Saving the Appearances وهو (كتاب رائع بالمثل وفريد(وهناك كتاب كلاسيكي آخر هو كتاب او. لفجوى O. Lovejoy سلسلة الوجود الكبرى The Great Chain of Being او أ. م. وتيليارد E.M.W.Tillyard صورة العالم في عصر اليزابيث The Elizabethan World Picture وهو يعالج حقبة متأخرة

نوعا. والفصل الأول من كتاب وليم ج. برانت Willian I. Brandt شكل تاريخ العصور الوسطى: دراسات في أنماط الإدراك الحسي The Shape. of Medieval History: Studies in Modes of Perception مفيد بالدرجة نفسها.

وهناك كتابان كلاسيكيان آخران سبق ذكرهما ويصلحان في هذا المقام وهما كتاب هويزنجا Huizinga أفول العصور الوسطى The Waning of the Middle Ages وكتاب لين وايت الأصغر Lyhn White Jr تكنولوجيا العصور الوسطى والتغيير الاجتماعي Medieval Technology and Social Change.

وبالنسبة للمهتمين بعقد مقارنة مع الحضارة الآسيوية فيمكن أن نوجه النصيحة نفسها. فكتاب جوزيف نيدام Joseph Needham العلم والحضارة في الصين Science and Civilization in China الواقع في عدة أجزاء عمل ضخم كله رؤى ثاقبة ومعلومات. وهو في مجال المقارنة مع الحضارة الغربية ذو فائدة لا تقدر. غير أن الدراس المبتدئ قد يفهم الموقف الآسيوي تجاه الطبيعة على نحو أفضل من خلال كتاب جوزيف كامبل Joseph Campbell أقنعة الله: الميثولوجيا الشرقية The Masks of God: Oriental Mythology وكتاب فريدريك و. موت Fredreick W. Mote الأسس الثقافية للصين Intellectual Foundations of China أو حتى كتاب هرمان هسه Herman Hesse سد ضرطا Siddhartha. ويعد كتاب منشيوس The Book of Mencius كتابا كلاسيكيا يضم إشارات إلى الإسراف في استخدام الطاقة والحفاظ على البيئة وتخزين الطعام والسيطرة على الفيضان.

وكتاب ليون أ. ستوفر Leon E. Stover السيطرة الحيابيئية في الحضارة الصينية: الفلاحون والصفوه في آخر الدول الزراعية Ecology of Chinese Civilization: Peasants and Elites in the Last of the Agrarian States دراسة حديثة صعبة.

ومن بين المداخل التي تسهل قراءتها عن الثورة الفكرية للعلم الحديث كتاب هربرت بتروفيلد Herbert Butterfield أصول العلم الحديث The Origins of Modern Science وكتاب ارثر كوستلر Arthur Koestler السائرون نياما The Sleep Walkers وكتاب تولمين وجود فيلد السابق ذكره. وثمة كتاب تناول الموضوع بشكل يشحذ الفكر ويتعرض للناحية النظرية أكثر من غيره من الدراسات وهو كتاب إ. أ. بيرت E.A. Burtt الأسس الميتافيزيقية للعلم الحديث

وكتاب توماس س. كون The Metaphysical Foundations of Modern Science Thomas S. Kuhn بناء الثورات العلمية The Structure of Scientific Revolutions وإذا أراد القارئ تاريخا شاملا فعليه بكتاب شارلز س. جيليسبى Charles C. Gillispie حافة الموضوعية The Edge of Objectivity وكتاب أ. ر. هول A. R. Hall الثورة العلمية 1500-1800 1500-1800 The Scientific Revolution.

وبطبيعة الحال هناك طرق أخرى عديدة لتناول موضوع الحيابيئة حتى في الفترة التي اخترناها. وأحيانا نجد أن أهم الكتب في الواقع هي التي تتجاهل الحدود التقليدية والتاريخية والجغرافية، بل وحتى حدود الموضوع. وأول ما يخطر بالبال كتاب فرناند بروديل Fernand Braudel البحر الأبيض المتوسط وعالم البحر الأبيض المتوسط في عهد فيليب الثاني The Mediterranean and The Mediterranean World in the age of Philip II والنصف الأول من المجلد الأول لهذه التحفة الرائعة يناقش دور البيئة بطرق قد تصلح نموذجا يحتذى لما سيكتب من أعمال عن مناطق وأزمنة أخرى. وهناك عمل ضخم آخر يصلح نقطة بداية لدراسة تاريخ علم الحيابيئة، وهو كتاب لورى لادورى Le Roy Ladurie أزمنة التخمة وأزمنة المجاعة: تاريخ المناخ منذ ألف عام Time of Feast and Time of Famine: History of C of Climate Since the 1000 Year وموضوع علم الحيابيئة يمكن تناوله أيضا من منظور وجود نسق حيابيئي واحد في العالم، آخذ في الظهور في الخمسمائة عام الأخيرة. وكتاب الفريد و. كروسبي Alfred W. Crosby الأصغر، التبادل الكولمبي: النتائج البيولوجية والثقافية لعام 1492 :The Colum Bian Exchange Biological. 1492 and Cultural Censequences of يبدأ مثل هذه الدباسة بشكل يستغرق اهتمام القارئ. وهو كتاب تسهل قراءته. وأخيرا إن أراد القارئ نظرة عامة ذات طابع تجريبي للحيابيئة الإنسانية عبر التاريخ فعليه أن يرجع إلى الكتاب التمهيدي، الإنسان والطبيعة: مقال من وجهة نظر علم الإنسان في الحيابيئة الإنسانية Man and Nature: An Anthropological Essay in Human Ecology من تأليف ريتشارد أ. واطسون Richard A. Watson وباتي جو واطسون Patty Jo watson وكتاب ادوارد هيامز Edward Hymas التربة والحضارة Soil and Civilization.

الهوامش

1- Arnold Toynbee, The Religious Backgroud of the Present Environmental Crisis, International Journal of Environmental Studies 3 (1972) : 141-146. Reprinted in David and Eileen Spring, eds., Ecology and Religion in History (New York: Harper & Row, 1974), p.146.

2- Ibid., pp. 142-143.

3- Spring, Ecology and Religion, pp. 4-5. Lynn White,s account is in “Continuing the Conversation” in Western Man and Environmental Ethics, ed. Ian Barbour (Reading, Mass: Addison Wesley, 1973), p.55.

4- Lynn Whit, Jr., “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” in Spring, Ecology and Religion, pp.19-20.

5- Ibide., 22-23.

6- Brihadaranyaka Upanishad (c. 700B.C.)

بتصرف عن:

Joseph Campbell, The Masks of God:å Oriental Mythology (New York: Viking Press, 1970), pp. 9-10.

the Masks of God: Oriental Mythology (New York: Viking Press, 1970). pp.9-10.

7- Herman Hesse, Siddhartha, trans. Hilda Rosner (New York: Bantham Books, 1971), p. 145.

†8- Quoted in Yi-Fu Tuan, “Discrepancies Between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China, The Canadian Georapher, 12, no. 3 (1968), quoted in Spring, Ecology and Religion, p.100.

9- Ibid., p. 103.

10- Ibid., p. 107.

11- Ibid., p. 93.

12- Kahuzo Okakura, The Book of Tea (New York: Dover, 1964), p.54.

13- Ibid.,

14- White, in Spring, Ecology and Religion, p. 26-27.

15- Quoted in Ernest L. Tuveson. Millenium and Utopia (Berkeley: University of California, 1949), p.84.

16- Lewis Mumford, Technics and Civilization (New York: Harcourt Brace Jovanovich), p. 49.

السياق التاريخي

للعالم التقليدي 5000 – 1500

غرب أوربا	شرق أوربا	الشرق الاوسط وافريقيا	الصين	اليابان
		قبائل البرطيين تطور الفروسية المدرعة 150 ق. -200م		
الغزاة البربرية 300 - 600	القسطنطينية تواجه البرابرة بالخيالة الثقيلة 300 - 600 جستينيان 527 - 565			
				استيراد البوذية والحضارة الصينية 550 - 800
			أسرة سوى 589 - 618	
تطوير الخيالة 600 - 900		النبي محمد 570 - 632 الفتح الاسلامي 632 - 738	أسرة تانج 618 - 907	

			دورة مدينة شانجان القرن الثامن	
معركة تور		المسلمون يفتحون اسبانيا 711 - 715		حقبة نارا Nara 710 - 784
المسلمون يتوقفون عند اسبانيا 733				
تتويج شارلمان 800				حقبة هايان Heian في كيوتو 794 - 1185
غز الفايكنج 793 - 1066				
			اسرة سونج 907 - 1279	سيادة قبيلة فوجيوارا Fujiwara 866 - 1160
ذروة الاقطاع 1000 - 1200			الطباعة القرن العاشر	قصة جنجى وكتاب الوسادة حوالي 1000
عبادة العذراء والخيالة والحب الملوكي 1050 - 1350	الانفصال النهائي عن روما 1054			
الحملة الصليبية الأولى 1096 - 1099				
الحملة الصليبية الثانية 1147 - 1149	السلطان صلاح الدين 1138 - 1193			
الحملة الصليبية الثالثة 1189 - 1192				
الحملة الصليبية الرابعة 1202 - 1204				
				الاقطاع بعد عام 1185

غرب اوربا	شرق اوربا	الشرق الاوسط وافريقيا	الصين	اليابان
اولريتش فون ليختنشتاين 1204	نهب القسطنطينية 1204		جنكيز خان 1162 - 1227	عصر السادة العسكريين (الشوجن) Shogun (الساموری) المحاربون وبوذية زن 1200 - 1500
القديس فرنسيس الأسيزي 1182 - 1226			ماركو بولو يزور هانجشو 1275	
القديس توما الاكويني 1225 - 1274				
المزيد من الحملات الصليبية 1218 - 1294				
روجر بيكون 1214 - 1294				
دانتي 1265 - 1321				
جوتو 1276 - 1337				ذروة الاقطاع 1300 - 1600
بترارك 1304 - 1374				
الطاعون (الموت الأسود) 1348 - 1350			اسرة منج 1368 - 1644	
المطبعة 1450				

ليوناردو	سقوط	
	القسطنطينية	
1425 - 1519	في يد	
	الأتراك	
	1453	
1471 - 1528		
مايكل انجلو		
1475 - 1564		
كوبرنيكوس		
1473 - 1543		
سير فرانسيس بيكون		فترة التوكوجاوا
1561 - 1627		Tokugawa
		1600 - 1868
جاليليو		الاقطاع وما بعده
1564 - 1642		
ديكارت		
1596 - 1650		
نيوتن		
1642 - 1727		

المؤلف في سطور:

د. كافين رايلي

* مؤرخ أمريكي، ورئيس جمعية التاريخ العالمي (1982- 1983)، وعضو الجمعية التاريخية الأمريكية.

* متخرج في جامعة رتجرز بالولايات المتحدة.

* له عدة مؤلفات أهمها:

* الكتاب الذي بين يدي القارئ ويعد نموذجا خاصا ومتميزا في تدريس التاريخ من خلال قضايا وموضوعات.

* مجموعة من المقالات والدراسات.

* وكتاب عن تدريس التاريخ عامة، وتاريخ الحضارة خاصة.

المترجمان في سطور

*** د. هدى عبد السميع حجازي**

* أستاذ مساعد بكلية البنات (جامعة عين شمس) معارة لجامعة الملك سعود بالرياض.

* دكتوراه في الأصول الفلسفية والاجتماعية من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة عام 1979

- من مؤلفاتها:

* كتاب مهنة التعليم

* مقالات في التربية وفي النظام التعليمي في إسرائيل.

د. عبد الوهاب محمد المسيري

* استاذ بكلية البنات (جامعة عين شمس) معار لجامعة الملك سعود بالرياض. (قسم الأدب الإنجليزي والمقارن..).

* شغل وظيفة خبير



تربية اليسر
وتخلف التنمية

تأليف:

د. عبدالعزيز الجلال

الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام حتى عام 1975.

* عمل مستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية بهيئة الأمم المتحدة بين عامي 1975- 1979.

* من مؤلفاته:

* موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية. (وهو يعد لطبعة جديدة منها ستصدر خلال عام إن شاء الله)

* الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية، وبعض الدراسات التاريخية والنقدية.

* الايديولوجية الصهيونية: دراسة-في علم اجتماع المعرفة-جزآن (صدر في سلسلة عالم المعرفة)

المراجع في سطور

د. فؤاد زكريا

* من مواليد بور سعيد بجمهورية مصر العربية (1927)
* دكتوراه في الفلسفة من جامعة عين شمس عام 1956.
* رأس تحرير مجلة الفكر المعاصر، وتراث الإنسانية في مصر.
* من أعماله المنشورة:
* اسبينوزا ونظرية المعرفة
* الإنسان والحضارة
* التعبير الموسيقي
* مشكلات الفكر والثقافة
* ترجمة ودراسة لجمهورية افلاطون
* ترجمة العقل والثورة (ماركيوز)
* ترجمة حكمة الغرب-جزآن)صدر-في سلسلة عالم المعرفة)
* يعمل حاليا رئيسا لقسم الفلسفة بجامعة الكويت، ومستشارا لسلسلة عالم المعرفة.





97

الغرب والعالم

(القسم الثاني)

● تاريخ الحضارة من خلال موضوعات

تأليف: كافين رايلي

ترجمة: د. عبدالوهاب محمد المسيري

د. هدى عبدالسميع حجازي

مراجعة: د. فؤاد زكريا

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

97

الغرب والعالم

(القسم الثاني)

تاريخ الحضارة من خلال موضوعات

تأليف: كاڤين رايلي

ترجمة: د. عبدالوهاب محمد المسيري

د. هدى عبدالسميع حجازي

مراجعة: د. فؤاد زكريا



الباب الرابع
بدايات العالم الحديث
1500ـ1800

13 السياسة والمثل العليا: الدول العلمانية والطبقات الوسطى

أبدى الأمريكيون في السنوات القليلة الماضية، ولا سيما بعد نيكسون، اهتماما جديدا بأمر الأخلاق في السياسة. وبينما سخر البعض من إمكان أن تصبح السياسة ذات طابع أخلاقي، التمس غيرهم الوسائل لتحقيق الثقة في الحكومة عن طريق إصلاح المؤسسات وانتخاب السياسيين من أصحاب المثل العليا.

وسنعمل في هذا الفصل على فهم بعض الآمال التي أصبحنا، في العصر الحديث، نعلقها عل الأخلاق السياسية بالتركيز على آراء أهم ثلاثة مفكرين سياسيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهم مكيافلي وهوبز ولوك. وترجع أهمية مكيافلي إلى قيامه بصياغة فكرتين أساسيتين في تصورنا للعلاقة بين السياسة والأخلاق، أولاهما إمكان قيام علم للسياسة أو علم السياسة، والثانية أن أخلاق الدول العلمانية الحديثة قد تكون، بل ينبغي أن تكون، مختلفة عن المثل السياسية للأفراد. ولكننا لا نعيش في عالم

يحترم العلم والدولة فحسب، فنحن نحترم أيضا أشكال الحكم الدستورية والقانونية، وهى مستمدة من ثورات الطبقة الوسطى الرأسمالية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهكذا نعود إلى النظرية السياسية عند هوبز ولوك لأنهما من بين أوائل من استكشفوا النتائج السياسية والأخلاقية الكامنة في ثورات الطبقة الوسطى هذه.

مكيافلي Niccolo Machivelli

«جرت عادة أولئك الذين يريدون أن ينالوا حظوة عند الأمير أن يسعوا إلى هذا بأن يقدموا له الهدايا من نفيس مقتنياتهم، أو ما يعلمون بأنه يدخل السرور على نفسه بشكل خاص ولذا غالبا ما يقدم للأمراء الجياد والأسلحة والخلع والدرر والحلي اللائقة بسؤددهم، ولكن رغبة مني في أن أدفع إلى سموكم شاهدا متواضعا عل إخلاصي، لم أجد بين مقتنياتي أعز ولا أسمى من علم بمآثر أعلام الرجال، اكتسبته من خبرتي الطويلة بالأحداث المعاصرة ودراستي المتصلة للماضي. وتد بذلت قصارى جهدي باحثا مدققا في أعمال العظماء. وها أنذا أقدم إلى سموكم ثمراتها بين دفتي هذا السفر الصغير»[1].

هكذا يبدأ مكيافلي كتاب الأمير. ولعل هذا «السفر الصغير» الذي يتناول الأخلاق قد نال من الثناء واللعنات، وترك من الأثر عل قرائه ما يفوق أي سفر أو كتاب آخر فقد وسم بأنه من عمل الشيطان، وبأنه فاتحة علم السياسة، وبأنه ترنيمة للحرية، وبأنه سخرية ونكتة وتحذير، وإلهام الهي-ومجرد وصف للواقع السياسي. وقد أعلن نابليون بونابرت، بعد مضي ثلاثة قرون على كتابته، أنه الكتاب السياسي الوحيد الذي يستحق القراءة، وحتى اليوم تتزايد التفسيرات المتنوعة. ولو أثبتنا قائمة بالكتب والمقالات التي نشرت عن مكيافلي والأمير لزاد حجم هذه القائمة عن الصفحات الثمانين التي يتألف منها النص الأصلي لهذا السفر الصغير وبالرغم من أنه كتب بطريقة بسيطة مباشرة، فانه أثار من التفسيرات بقدر عدد القراء تقريبا. ولكن لعل الشيء الوحيد الذي يتفق عليه الجميع هو أن الكتاب بالغ الأهمية.

إن السطور الاستهلالية المذكورة آنفا توحي بأن مكيافلي اعتبر كتابه

هدية إلى أمير. فلقد شعر بأن خير هدية يقدمها إلى لورنزودي مديتشى، حكم فلورنسا الجديد، هي أن يقدم إليه خلاصة ما يعرفه عن السياسة. ولنا أن ننظر إلى هذه «الهدية» أيضا على أنها طلب استخدام، ذلك أن مكيافلي بعد 14 عاما من الخدمة العامة لمدينته المحبوبة(من عام 1498 إلى عام 1512)، تعلم الكثير، ولكنه أصبح أخيرا بدون عمل. فقد خدم الحكومة «الجمهورية» (الحرة والشعبية) التي أطاحت بأسرة مديتشي من الحكم. ومع أنه لم يكن يعد نفسه معاديا لآل مدينشي، فإنه رئس ميليشيا الجمهورية، وأنجز مهمات دبلوماسية للجمهورية، وقام باتصالات هامة مع أعداء الأسرة. فلما تمكنت الجيوش البابوية من إعادة آل مديتشي إلى السلطة عام 1512، كان اسم مكيافلي على رأس قائمة المتآمرين الجمهوريين. فاعتقل وعذب ثم أطلق سراحه لثبوت براءته. لكن لم يطلب منه أن يستأنف عمله في المدينة. وقد ظل طيلة السنوات الأربع عشرة التالية (حتى وفاته) يقرأ ويكتب ويسعى إلى استعادة أنفع عمل يعرفه، وهو خدمة المدينة التي «آثرها بالحب على نفسه» وكانت مأساة مكيافلي الكبرى أن آل مديتشي لم يسترجعوه ثانية. ولم يحقق الكتاب الهدف الذي يرمي إليه، وهو إدخال السرور على قلب الأمير الذي لم يعر الكتاب أي التفات. ووقعت المأساة الختامية في حياة ميكافلي عندما أطيح بآل مديتشي مرة أخرى عام 1527، واستعيد الحكم الديمقراطي، وعاد «طلب» الاستخدام القديم الذي كان قد قدمه عام (1513) ليطارده ويعذبه فهرع إلى فلورنسا، غير أن ذيوع مخطوطة كتاب الأمير أوغر عليه صدر عدد كبير من الجمهوريين. وقد وافته المنية قبل أن يبلغه خبر رفض المجلس تعيينه.

وكتاب الأمير دروس في الحكم، يحفل بنماذج من خبرة مكيافلي الدبلوماسية ومطالعاته في التاريخ القديم. والكتاب بوصفه كتابا عن «كيفية الحكم» يشبه عشرات الكتب المؤلفة التي ظل الحكام يقرؤونها طيلة قرون (والتي غالبا ما كانت تسمى «مرآة الحكام»). غير أن دليل مكيافلي تنقصه النغمة الخلقية المسيحية السائدة في كتب «المرايا» السابقة. وهذا هو ما صدم مجلس جمهورية فلورنسا عام 1527، والعديد من القراء منذ ذلك الوقت.

فالدروس التي ألقاها مكيافلي دروس قي الحكم والنجاح تستمد جذورها

من «الواقع» لا «من الخيال».

ذلك لأن البون شاسع بين الحياة كما هي والحياة كما ينبغي أن تكون. ومن ترك ما هو كائن في سبيل ما ينبغي أن يكون لا بد له أن يعلم أنه لا يحافظ على نفسه، بل يوردها موارد التهلكة. ومن شاء أن يعمل الخير في كل ما يأتي به لا بد أن يعود عليه ذلك بالوبال لأنه يعيش بين الكثيرين ممن هم ليسوا بأخيار. ومن ثم يتحتم على الأمير، الذي يريد أن يحافظ على كيانه، أن يعرف كيف ألا يكون كريما، وأن يكون استخدامه لهذه المعرفة وعدم استخدامه لها مناسبا لمقتضى الحال»[2].

ولقد كانت حياة سيزار بورحيا Cesare Borgia في نظر مكيافلي (الذي صوره غيره سفاحا بلا مبادئ) جديرة بأن تكون قدوة لأي أمير حصيف. وعندما ناقش ميكافلي كيف يفرض الأمراء النظام في البلاد التي يغزونها استشهد بإدارة بورجيا لإقليم رومانيا الإيطالي. ومن هنا يقول ميكافلي إنه سبق بورجيا إلى حكم هذه الولاية حكام ضعاف، فوقعت «فريسة للنهب وسفك الدماء وكل ألوان الفوضى». وقد وجد سيزار بورجيا «أن من الضروري أن يوفر لهم حكومة جيدة ليأمن جانبهم ويظفر بولائهم»، فعمد إلى «جبار قادر» حتى يستتب النظام في الإقليم. وبعد أن أتم الرجل عمله بعنف وقوة، «قرر بورجيا أن يبين أنه إذا كانت قد وقعت بعض أعمال القسوة فهي ليست بناء على أمر منه وإنما نتيجة خلق وزيره السيئ». فأمر بكبش الفداء المعين «فمزقه نصفين وعلقه ذات صباح في الميدان العام» ليشفي غليل الشعب وينال حمده.

ويقول مكيافلي إن سيزار بورجيا (الذي التقى به) عمل على الاحتفاظ بالأقاليم التي منحه إياها أبوه البابا ألكسندر السادس بأربع وسائل: «أولا بالقضاء على كل من يمت بصلة دم إلى الأسر الحاكمة التي نهبها حتى لا يتمكن أحد منها من العمل على استعادة أراضيه. ثانيا: الحصول على حلفاء بين نبلاء روما لغل يد أي بابا قادم قد يكن له العداء. ثالثا: السيطرة على مجمع الكرادلة لكي يتسنى له اختيار خليفة أبيه. «رابعا: الحصول على المزيد من السلطة قبل وفاة البابا ليكون قادرا بمفرده على صد أول هجوم عليه». ويستطرد مكيافلي قائلا إن النجاح الذي أحرزه بورجيا في كل هذه المهمات يكاد يكون نجاحا كاملا. ثم يضيف: «فالحكام الذين أطاح

بهم» أجهز على كل من وقع بين يديه، والقلة القليلة هي التي تمكنت من الهرب». كما استطاع أيضا أن تكون له سلطة النقض (الفيتو) في مجمع الكرادلة بالنسبة لاختيار خليفة أبيه. ويختتم مكيافلي كلامه قائلا إن غلطة بورجيا الوحيدة هي أنه سمح لواحد أضر به أن يصبح البابا التالي (جوليوس الثاني). ولكن باستثناء ذلك:

«لا أجد أي مجال لتوجيه النقد إليه، بل بالعكس أشعر أن علي أن أنوه به-كما فعلت-كمثال يجب أن يحتذيه كل من ساعده الحظ أو أسلحة الآخرين على تولي السلطة. فهو بما أوتى من شجاعة كبيرة وطموح شديد لم يكن يستطيع أن يتصرف إلا على ذاك النحو، ولم يحبط خططه إلا قصر حياة الإسكندر ومرضه هو شخصيا»[3]

وندرك من المثل التالي الذي يضربه مكيافلي، وهو مثل طاغية صقلية القديم أغاثوكليس Agathocles، الحد ود المقبولة عنده. فهو يبدأ باستبعاد المشكلة الخلقية باعتبار أن حالة أغاثوكليس «فيها عبرة كافية لكل من اضطر إلى الاقتداء به». ثم يفصل «حياة أغاثوكليس المليئة بالشرور» وعلى سبيل المثال:

«جمع ذات صباح شعب سيراقوسه، ومجلس الشيوخ، كما لو كان يتداول في أمور الجمهورية الهامة وبإشارة من يده قام جنوده ففتكوا بأعضاء المجلس وكبار الأغنياء» [4].

ويقول مكيافلي إن أغاثوكليس كان بدون شك رجل استراتيجية لامعا قادرا على تخطي الصعاب بشجاعة، ولكننا لا نستطيع أن نعده «رجلا فاضلا»:

«فليس من الفضيلة أن يقتل الرجل بني مدينته، وأن يخون أصدقاءه، وأن يتجرد من الإيمان والرحمة والدين، إذ أن الإنسان قد يحصل بهذه الطرق عل السلطة، ولكن ليس على المجد»[5]

غير أن ميكافلي يعرف أن الأضرار قد يكونون أقوياء، بل إن غدرهم قد يزيد من قوتهم:

«قد يتساءل البعض كيف تأتي لأغاثوكليس وأمثاله، بعد الغدر والقسوة التي لا حدود لها، أن يعيشوا آمنين ولعدة سنوات في بلادهم، وأن يدافعوا عن أنفسهم ضد الأعداء الخارجين دون أن يتآمر عليهم رعاياهم، بالرغم

من أن كثيرين قد عجزوا، بسبب قسوتهم، عن الاحتفاظ بمناصبهم في وقت السلم، ناهيك عن فترات الحرب القلقة. وإني أعتقد أن هذا ينشأ عن الاستغلال الجيد أو السيئ للفظائع التي يرتكبونها. إذ يمكن القول إن أعمال الفظائع الجيدة (إذا جاز لنا أن نصف الشرير بأنه جيد) هي تلك التي ترتكب مرة واحدة من أجل أن يوفر الحاكم الأمن لنفسه، ثم لا يتمادى فيها الحكم بل يحل محلها إجراءات تعود بالنفع على الرعايا بقدر الإمكان. أما الفظائع السيئة في تلك الأفعال التي تكون في بادئ الأمر قليلة، ولكنها، مع الزمن، تزيد ولا تنقص»[6].

«والعبرة» في قول ميكافلي هي أن «الغالب ينبغي أن يقوم بارتكاب أعمال القسوة كلها دفعة واحدة، حتى يشعر الناس بإحساس متزايد بالأمن والتقدم. ونستطيع أن نتبين من الطريقة التي يستخدم بها مكيافلي مصطلحات مثل الخير والشر أو الجيد والسيئ أنه يتحدث بلغة «التكتيك» لا بلغة الأخلاق. ولقد كانت هذه لغة جديدة سببت رعبا لقرائه الذين تربوا في ظل الحضارة المسيحية التي تستند إلى المطلقات الأخلاقية. فقد انقلبت القيم المسيحية التقليدية رأسا على عقب. إذ كان شعاره هو:«من الأسلم أن تكون مرهوبا، لا محبوبا». وبالرغم من أن كل أمير ينبغي أن يظهر بمظهر الرحمة لا القسوة فإنه «ينبغي أن يأخذ حذره من ألا يسيء استخدام هذه الرحمة» إلى الدرجة التي تنشأ معها الفوضى. وكتاب الأمير حافل بمثل هذه النصائح: «قلد الثعلب والأسد»، «لا تكف عن التظاهر والكذب»، «لا تتوان عن ارتكاب الشرور».

وهذه العبارات هي علة شهرة مكيافلي باللاأخلاقية، ولكنه لم يكن لا أخلاقيا، وإنما كان يحث الحكام السياسيين على إدراك الطريقة التي يسلك بها الناس حقا وحسب، وأن يتصرفوا وفق مصالح الدولة. لقد كان يرفض الأخلاق المسيحية بالنسبة للحكام لأن فيها دمار الدولة. وهكذا اخترع مكيافلي علم السياسة (دراسة حقائق السياسة) واستغنى عن الأخلاقيات المسيحية وخلق صورة جديدة للأخلاق الوثنية القديمة (أعني نسقا أخلاقيا يعلي من قدر ممالك هذا العالم عل ممالك العالم الآخر).

وهذان الابتكاران-السياسة العلمية وأخلاق الدولة-هما هدية مكيافلي للعالم الحديث. فكلاهما كان مجهولا في أوربا في المحصور الوسطى

وعصر النهضة، وكلاهما قد شكل أفكارنا عن السياسة والأخلاق منذ ذلك الوقت. ذلك لأن السياسة والأخلاق لم تكونا منفصلتين في المجتمع المسيحي التقليدي. وكانت رؤية عالم العصور الوسطى للكون تؤمن بوجود سلسلة أو سلم تضم كل مخلوقات الله من أدناها إلى أعلاها:

«كل الأشياء قاطبة، الروحية منها والمادية، الطبقة العليا من الملائكة والطبقات الأخرى، والملائكة المحيطون بالعرش والبعيدون عنه، وكل الجموع السماوية الأخرى، والإنسان والطبيعة العضوية والمادة-كل هذه الأشياء مربوطة في تلك السلسلة الذهبية التي تنتهي عند قدم الله. وهناك بناءان هرميان مختلفان: بناء الوجود وبناء القيم، وهما ليسا بناءين متعارضين، وإنما متطابقان في تناغم كامل، وقيمة كل بناء منهما تتوقف على درجة وجوده. فالأدنى في سلم الوجود أدنى في السلم الأخلاقي، وكلما ابتعد الشيء عن المبدأ الأول، عن مصدر الأشياء جميعا، قل مستوى كماله»[7].

لا فرق بين مثالي وواقعي وفق هذا المنظور الخاص بالعصور الوسطى- فكلما ازداد مقدار ما يمتلك الشيء من «كيان» أو وجود ازداد قربا من الله وازداد خيرا. ويقع البشر في منزلة بين المنزلتين، بين الحيوانات والملائكة، في الوجود والقيمة. والملك يقف على قمة البشر في الشرعية الإلهية والسلطة على السواء.

وهذا المنظور لم يكن يوفر الأدوات الفكرية الضرورية لبحث المسائل المتعلقة بإساءة استخدام السلطة أو لبحث الفجوات بين المثالي والواقعي. ولا يمكن قط، في إطاره، تصور الأخلاق والسياسة بوصفهما شيئين منفصلين.

وقد غير مكيافلي هذا كله، أو بالأحرى سلم بالتحولات التي بدأت في إيطاليا عصر النهضة، وأشاد بها. فالدول العلمانية الحديثة التي كانت قد بدأت في الظهور، والتي أسماها مكيافلي «الإمارات الجديدة» تكونت على أيدي رجال من أمثال سيزار بورجيا، تستند إلى القوة الغاشمة، ولم تتعلل بمبررات إلهية، ولم تشعر بالولاء نحو السادة الإقطاعيين، وتحررت من أبنية العصور الوسطى الهرمية. فادعت ملكيتها للأقاليم التي كان بمقدورها الاستيلاء عليها، ودافعت عن قضيتها بقوة السلاح. ولم تكن مدنا/ دولا صغيرة ولا ممالك بالحق الإلهي ولا إمبراطوريات رومانية مقدسة.

وبالرغم من أن الدول العلمانية تكاثرت بشكل كبير إبان عصر النهضة فإن الكثير منها ظهر قبل هذا ببضع مئات من السنين، ولعل أقدمها هي الإمارة التي أنشأها فريدريك الثاني في جنوبي إيطاليا قبل 300 عام من كتابة مكيافلي لكتابه الأمير:

«كانت (هذه الدولة) ملكية مطلقة بالمعنى الحديث للكلمة، فقد حررت نفسها من أي تأثير أو نفوذ للكنيسة، ولم يكن القائمون على هذه الدولة من رجال الإكليروس بل كانوا أناسا عاديين. وكان للمسيحيين واليهود والمسلمين حقوق متساوية في الإدارة. ولم يستبعد أحد لأسباب دينية. ولم تكن التفرقة بين النحل أو الأمم أو الأجناس معروفة في بلاط فريدريك الثاني، وكانت المصلحة العليا هي مصلحة الدولة العلمانية-الدولة «الدنيوية».

«تلك كانت حقيقة جديدة تماما، وهي حقيقة ليس لها نظير في حضارة العصور الوسطى، ولكنها لم تكن قد اهتدت بعد إلى التعبير النظري عن نفسها أو «التبرير النظري لها»[8].

أخلاقيات الدولة الحديثة كما حددها مكيافلي:

كان مكيافلي هو الذي قدم هذه النظرية. فقد واجه مسألة العلمانية السياسية مواجهة مباشرة. وكانت الكنيسة قد حرمت فريدريك الثاني حرمانا كنسيا مرتين. أما دانتي وهو الآخر مثل مكيافلي، فلورنسي الأصل، فقد وضع فريدريك في حلقة المهرطقين في الجحيم. ولقد برر فريدريك نفسه قيام دولته تبريرا دينيا، إذ تخيل أن العناية الإلهية قد اختارته ومنحته نعمة «العقل السامي». فقام مكيافلي باستبعاد الحاجة إلى الهجوم أو الدفاع الديني. بل تساءل عما إذا كانت الدولة المسيحية نفسها أمرا مرغوبا فيه وقال أن المسيحية «تقدس الخانعين والفقراء بدلا من الأبطال»، وهذا لا يصلح قط لأن يكون أساسا لدولة قوية. وكان يرى أن الديانات الوثنية أكثر فائدة من الناحية السياسية: «فالوثنيون لم يؤلهوا سوى رجال مليئين بالمجد الدنيوي مثل القادة العسكريين العظام ومشاهير حكام الدول» [9].

وقد شعر مكيافلي بأن الدولة في الإمارات العلمانية الجديدة يمكن أن تصبح مرة أخرى مصدرا للدين والأخلاق، كما كان الحال في العالم القديم. فقبل ظهور المسيحية كانت آلهة الدولة والكهنة الرسميون قادرين على

تسخير طاقة الناس لصالح المؤسسات السياسية لا ضدها. أما الأخلاق المسيحية المضطربة-أخلاق المحبة والصلاة والاستسلام والهرب-فيمكن أن تحولها الدول العلمانية الجديدة إلى مذهب أخلاقي يمجد القوة والسلطة والاستقلال والطموح. فهذا هو قوام الحياة السياسية الناجحة لكل من الأمراء والناس. فالدين أداة لا غنى عنها لتوطيد أركان الدولة، على أن يكون ذلك دينا لدولة الدين-أعني دينا لا يخلق شهداء يديرون الخد الآخر، وإنما يخلق جنودا وأبطالا.

إن دفاع مكيافلي عن دين الدولة وأخلاقها كان ثوريا متطرفا في عصره، وموقفه المعادي للمسيحية بشكل جوهري كان متطرفا لا يمكن لأحد أن يأخذ به حينذاك أو بعد ذاك (ما خلا نيتشه في القرن التاسع عشر). فأشد الحكام قسوة كانوا يعلنون عن إيمانهم بالمحبة والتواضع المسيحيين. ولكن مكيافلي كان على صواب فيما قاله عن طبيعة التغيرات التي كانت تحدث. فقد أصبحت الدولة العلمانية مصدر السلطة التي تحكم بها، وصار الولاء السياسي والإذعان والوطنية بمثابة الدين الجديد. ونحن لا نزال نسمي أنفسنا مسيحيين لكن ولاءاتنا وارتباطاتنا ومشاعرنا تتوجه إلى القيصر (الحاكم) ودولته ولرموز السلطة التي تطرحها الدولة. وقد رأى مكيافلي هذا هو ما بدأ يحدث في الإمارات الجديدة في عصر النهضة، لكنه انتشر بسرعة وعلى نحو حاسم في الأمم/ الدول الكبيرة التي ظهرت منذ ذلك الوقت. وقد استطاعت الدولة القومية باحتوائها على طوائف عرقية كاملة (الإيطاليون أو الفرنسيون أو الألمان أو الإنجليز) في إطار الدولة الإقليمية، أن تضيف النعرة العرقية إلى ترسانة القوة الغاشمة. أما الإيمان الظاهري الذي لا تزال تدين به للمسيحية فيخفي حقيقة أننا الآن نعيد الدولة بدلا منها. وقد اتخذ التحول عن عالم كان الدين فيه غاية الحياة العظمى إلى عالم أهمل فيه أمر الدين أو سخر لإعلاء شأن الدولة- اتخذ هذا التحول أشكالا عدة. ففي فرنسا ظهرت الملكية المطلقة في الفترة التي أخذ الملوك يهيمنون فيها على الكنيسة. وحتى الكرادلة الفرنسيون كانوا يربطون أنفسهم ومصالحهم بالدولة الفرنسية أكثر مما يربطونها بروما. وعلى سبيل المثال فإن الكاردينال ريشليو Richelieu الذي كان يسيطر على زمام الحكم نيابة عن لويس الثالث عشر، قد جمع بين النزعة الغاليّة

(أي إنشاء كنيسة كاثوليكية فرنسية قومية غالية) ووضع نوع من التبرير النظري «تبرير تصرفات الدولة» Raison d'Etat وعلى الرغم من أنه لم يستخدم العبارة الفرنسية التي تعني أخلاق الدولة، فإن هذه العبارة تعبر عن نوع التبرير العلماني لسلطة الدولة، الذي كان يدافع عنه. وقد حاول ريشيليو أن يبرر النزعة الغالية وعقيدة «تبرير تصرفات الدولة» بأن أوعز إلى أحد أعوانه بكتابة دفاع عن مكيافلي لصالح الأمراء والمسؤولين في الدولة (1643). وفي كثير من الأحيان كان الملوك الجدد في الدولة العلمانية يعلنون عداءهم الشديد لمكيافلى (كما فعل فريدريك الثاني ملك بروسيا في كتابه ضد ميكافلي) ثم يشرعون في اتباع تعاليم الأستاذ حرفيا. وهذا بعينه ما كان يمكن أن ينصح به مكيافلى لو كان قد امتد به العمر، أي: أجهر بلعنتي ولكن احرص على قراءتي بدقة.

«لا تحكم الدول والشعوب بالطريقة نفسها التي يحكم بها الأفراد». والجدة الفكرية في هذه العبارة تنبع من طريقة استخدام مكيافلى لكلمة «دول». فلقد تقبل آخرون من قبل ضرورة أن تلجأ الحكومات لأنواع معينة من السلوك لا يمكن للأفراد اللجوء إليها: كالتشريع والضرائب وإعلان الحرب بل حتى إعدام أحد الأفراد. أما مكيافلى فكان أول من استخدم كلمة «الدولة» بمعناها الحديث-أي سلطة إقليمية علمانية-تدوم وتبقى برغم تغير الحكومات المفردة، ولا تكون مبرراتها النهائية هي الإرادة الإلهية أو الإرادة الشعبية وإنما القوة. فالفكرة القائلة بأن الدولة تستطيع أن تفعل ما تراه ضروريا للحفاظ على وجودها هي فكرة جديدة. ذلك لأن الملوك في العصور الوسطى لم يكونوا يبررون أي شيء للدولة، فحتى وجود الدولة كان يأتي بعد مشيئة الله في الأهمية. ولا شك أن عددا كبيرا من الحكام في العصور الوسطى قد تصرفوا كما لو كان حكمهم هو كل ما يهم، لكنهم فعلوا هذا خارج نطاق الكنيسة ومن وراء ضمائرهم، فقد كانوا يأخذون الأخلاق المسيحية بجدية، وكان الخوف من الله أمرا حقيقيا. ولذا فإن الجديد في سفر مكيافلى الصغير هو أنه أقحم سياسة القوة في نظام الكون الأخلاقي. فنسق مكيافلىّ الأخلاقي الوثني الجديد لم يجعل القوة والخديعة أمرين مقبولين وحسب بل جعلهما ضروريين للحكام الذين يخدمون الدولة-أي أنه جعله هدفا أكثر قيمة من «تحقيق الخلود النفسي». إن أخلاق

الدولة، أخلاقيات السلطة التي تسمح بأي شيء وكل شيء، والدفاع عن الدولة ومصالحها العليا-هو الجديد. وقد كتب المؤرخ العظيم فريدريك مينكه Friedrich Meinecke في كتابه تاريخ فكرة حق الدولة الذي يبدأ بمكيافلى يقول: «لقد كان هذا شيئا جديدا ووحشيا مخيفا».

إننا حتى نتساءل عن إساءة استخدام السلطة في الدولة الحديثة، فإننا نبدأ دائما بفحص السلطة الممنوحة لتلك الدولة دون أن نقول إنها «مسيئة» فإساءة استخدام السلطة من جانب الدولة يمكن أن يكون مدمرا في الوقت الحاضر لأننا سلمنا بأن يكون للدولة سلطات هائلة. لقد فقدنا أو تجاوزنا (واختيار أحد اللفظين يتوقف على وجهة نظرك) النسق الأخلاقي المسيحي التقليدي الذي كان يبقى على صفة الأمانة بيننا، ولذا فالأخلاقيات التي تسمح بأي شئ وكل شيء تجعل من أي تركيز للسلطة أمرا بالغ الخطورة. صحيح أن الدولة الحديثة تفوق في قوتها الإمارات الجديدة في أوربا في عصر النهضة «ومع ذلك فإننا باسم» «الأمن القومي» و «المصلحة القومية» و «الدفاع القومي» والآن باسم «امتيازات السلطة التنفيذية» تعطى للدولة درجة من القدرة على التحكم في حياتنا ربما جعلت سيزار بورجيا ذاته يحمر خجلا.

وبالطبع فإننا لا نعطى تلك السلطة لأفراد بالذات في الحكومة وإنما نعطيها للدولة، ولكن هذا بعينه هو ما فعله مكيافلى. بل إنه افترض، أكثر مما نفترض نحن الآن، أن الحاكم لا بد أن يستخدم سلطانه لصالح الدولة وحسب. والمشكلة هي أننا (مثل مكيافلى) غالبا ما نترك للحاكم أو الحكومة مسألة تحديد المصلحة القومية، أو احتياجات الدولة. وهكذا فإن إمكان إساءة استخدام السلطة كامن في السلطة ذاتها.

ولقد ذكرنا آنفا أن فصل مكيافلى للسياسة عن الأخلاق أدى إلى تطورين حديثين. فمن جهة تحددت الأخلاق وفق احتياجات الدولة: فحلت أخلاق الدولة ودين الدولة محل الأخلاق المسيحية التقليدية للحكم. ومن جهة أخرى أصبحت السياسة بعد انفصالها عن الأخلاق المسيحية «علما». أما وقد بحثنا أخلاق الدولة-وهي اكتشاف مكيافلى الأول-فلنتوجه الآن بإيجاز إلى إسهامه الآخر، أي السياسة العلمية. وهذه السياسة مهمة بالدرجة نفسها لفهم المواقف الحديثة تجاه علاقة السياسة بالأخلاق، فنحن لا

نجنح إلى تقبل كل ما تفعله الدولة بوصفه أخلاقيا وحسب، وإنما نجنح أيضا إلى النظر إلى السياسة على أنها نشاط علمي أكثر منها نشاط أخلاقي.

علم السياسة الحديث عند مكيافلىّ

يطلق الكثيرون على مكيافلى اسم أبي العلم السياسي الحديث. بل إن بعض المدافعين عنه يذهبون إلى أنه لم يكن إلا عالما، لاحظ الناس في سلوكهم دون أن يفرض قيمه الخاصة. ولقد قلنا ما يكفي للتشكيك في هذا التفسير. فقد أصدر في الواقع أحكاما قيمية، إذ أثنى على سيزار بورجيا وبرر سطوة الدولة. والحقيقة أن الدولة عنده هي القيمة الكبرى. فلم يكن مكيافلى فريدا فيما يحبه فقط، بل أيضا في «موضوعيته»وحماسه لفهم الأشياء على حقيقتها. ولعله كان في ملاحظته للوقائع والحقائق الإنسانية، من وراء حجاب البلاغة الأخلاقية الطنانة، أول عالم اجتماع أوربي. فلاحظ ما يجدي وما لا يجدي، وجمع شهادات العصور وصاغ قواعد عامة لأصحاب السلطة في المستقبل.

وكما سدد جاليليو منظاره إلى السماء فأدرك أنها جبلت من المادة التي جبلت منها الأرض، فقد أجال ميكافلي بصيرته في الأمراء واستنتج أنهم يتصرفون مثل الوحوش في الفلاة. انصب اهتمام كلا «العالمين» على ما هو«كائن» لا على ما «ينبغي أن يكون»-وهما في خلال عملية بحثهما هذه، نبذا تصور العصور الوسطى للعالم بوصفه سلسلة متصاعدة من الوجود والخير، وتبنيا بدلا من ذلك القوانين العلمية التي تنطبق على كواكب السماء مثلما تنطبق على دواب الأرض، وعلى الأمراء شأنهم شأن الفقراء. وكلاهما أضفى على العالم طابعا علمانيا حتى يمكنه الحديث عن قدرات الإنسان، وكلاهما امتنع عن إصدار الأحكام حتى يتسنى له أن يفهم.

ولكن تصور العالم دون أسرار ودون إطار أخلاقي كان ينطوي على أحكام أخلاقية ضمنية. لقد أصر العالمان على أنهما مهتمان فحسب بالمعرفة التي يقدمها مشهد الطبيعة، فالملاحظة غاية في ذاتها، والمعرفة أهم من المشاركة والاندماج. ولكن إن جاز هذا لجاليليو عالم الطبيعة (وقد طرح البحث الذرى الحديث شكوكا حتى حول هذا) فالأمر لم يكن بهذه السهولة

بالنسبة لمكيافلى عالم الإنسان. لقد تخيل نفسه مجرد حرفي أو طبيب، لا يحاول أن يبين سوى كيفية شفاء «الحمى الملتهبة» في الكيان السياسي. ولكن حتى الصورة التي قدمها للدولة بوصفها كيانا أو جسما عضويا لها دلالات أخلاقية محددة كامنة. إذ لو كانت الدولة نفسها جسما فإن لها غريزة تدفعها للبقاء ينبغي إشباعها. وجزء من هذا الجسم قلب وآخر عقل وثالث معدة، ولكن كل هذه الأجزاء أكثر أهمية من الأذرع والأرجل. وإن استشرى مرض في هذه الأعضاء فقد يتطلب دواء قويا أو حتى بترا لطرف من الأطراف.

والطبيب الذي لا يمانع في وصف غذاء محدد أو فصد أو جراحة إنما يصدر أحكاما أخلاقية محددة عندما يكون المريض «كيان الدولة أو جسمها».

ولعل موقف مكيافلى العلمي الموضوعي هو موقف رجل استراتيجية ممتاز يرقب المباراة وحسب. ودور المتفرج هذا، الذي يبدو كان لا علاقة له بالأخلاق، له أيضا نتائج أخلاقية حاسمة. ويبين الفيلسوف إرنست كاسيرر Ernest Cassirer، في دراسته الرائعة أسطورة الدولة كيف أن الإنسان الذي لا يعلب سوى دور الملاحظ للمباراة الإنسانية يقوم بالضرورة بإصدار أحكام خلقية:

«نظر مكيافلى إلى المنازعات السياسية نظرته إلى لعبة شطرنج، فدرس أحكام المباراة دراسة شاملة دون أن تساوره أدنى رغبة في تغيير هذه القواعد ونقدها. وقد علمته خبرته السياسية أن لعبة السياسة لا تلعب البتة دون خداع ومكر وغدر وجريمة. وهو لا ينتقد هذه الأشياء أو يحبذها، فاهتمامه الوحيد منصب على التوصل إلى أفضل الحركات-الحركة التي تؤدي إلى كسب المباراة... كأن يهز رأسه أحيانا من جراء حركة سيئة، وأحيانا أخرى ينفجر إعجابا واستحسانا. ولكن لم يخطر له على بال أن يتساءل من يكون اللاعب. قد يكون اللاعبون أرستقراطيين أو جمهوريين، برابرة أو إيطاليين، أمراء شرعيين أو مغتصبين. ومن الواضح أن هذا غير ذي موضوع للرجل الذي ينصب جل اهتمامه على المباراة ذاتها، ولا شئ سوى المباراة. وكان مكيافلى-في نظريته-يجنح إلى نسيان أننا لا نلعب المباراة السياسية بقطع شطرنج وإنما ببشر حقيقيين من لحم ودم، وأن سراء هؤلاء البشر وضراءهم هي موضوع النقاش [10]. أصبح فن السياسة في

الدولة الحديثة علما ومباراة، ونبذت العوامل الخلقية (إلا «أخلاق الدولة») في سبيل الاستراتيجية «والسيناريوهات» و «خطط المباراة». وبينما يقوم علماء السياسة بتطوير «نظرية المباراة» ويستكشف علماء النفس الاجتماعيون الأساطير المقنعة، يقوم رجال السياسة بالتعرف على سحر هؤلاء الكهنة الجدد ويجعلون فن الحكم وجها من أوجه العلاقات العامة والدعاية.

إن فهم السلوك الإنساني، بالطبع، أمر له أهميته القصوى، ولا يزال نموذج الفهم العلمي هو خير مرشد لنا. ويمكن لعلم السياسية أن يصبح أداة لمعرفة أوسع بالاحتياجات الإنسانية وساحة اختبار للحلول الممكنة للمشكلات السياسية. ولكنه قد يستخدم مجرد أداة أخرى للتلاعب بالناس وللتدليس عليهم ولخدمة المصالح الشخصية.

البروتستانتية والاستبداد وثورة الطبقة الوسطى

بينما كان مكيافلى يقول إن السياسة لا شأن لها بالأخلاق كان عدد من «المصلحين» الدينيين عميقي الإيمان، مثل سافونا رولا ولوثر وكالفن، يصرون على أن السياسة ينبغي عليها أن تكون على علاقة وثيقة بها. وهكذا كانت حركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس عشر في أساسها محاولة لتغيير العالم تغييرا جوهريا وفق أخلاق المسيح. فحاول سافونارولا أن يقيم حكومة الله هذه في فلورنسا عندما كان مكيافلى لا يزال صبيا وأقام كالفن مثل هذه الحكومة الدينية في جنيف بسويسرا. وكسب لوثر تأييد فريدريك الساكسوني والأمراء الألمان الآخرين في محاولة مشابهة لخلق الدولة المقدسة.

وعلى الرغم من أن مزاج مكيافلى العلمي الدنيوي بعيد كل البعد عن حمية المصلحين البروتستانت الدينية، وعلى الرغم من أن مكيافلى فصل السياسة عن الأخلاق بينما حاول المصلحون إعادة توحيدهما، فإن نتائج جهودهم جميعا تكاد تكون متماثلة تماما. فقد جعل البروتستانت دولهم في قوة الدولة التي تصورها مكيافلى. والمفروض في الدول التي دعوا إليها أنها كانت تطبق إرادة الله في شرائعها، ولكنها كانت غير قادرة أن تعتمد على التفسيرات الكاثوليكية التي ظهرت عبر القرون. ولذا اضطروا أن يفسروا هذه الإرادة بأنفسهم. وكانت النتائج التي توصلوا إليها لا تختلف

كثيرا في انتهازيتها عن أوامر أمير علماني لا يهتم أساسا إلا برخاء دولته وازدهارها. والخلاصة أن الدولة الحديثة في القرن السادس عشر اتخذت إحدى صورتين: صورة علمانية وأخرى دينية. ولكن كلا الشكلين كان مرتكزا على ضمان ديني، وكلاهما كان يتمتع بقوة هائلة. بل إن البروتستانتية قد خدمت مصالح الدولة القومية والملكية المعادية لروما والشعور القومي الناشئ- خدمتها بطريقة تفضل أحيانا ديانات الدولة التي استحضرها مكيافلي من الماضي الوثني-فبروتستانتية هنري الثامن، على سبيل المثال، عمقت من وطنية الإنجليز بشكل بالغ.

ويمكن القول إن الحكام الذين هيمنوا على الدول التي نشأت بين القرنين السادس عشر والثامن عشر في أوربا (سواء بتشجيع من نظرية ميكافلي الدنيوية أو من البروتستانتية، قد بلغوا من القوة-في جوانب متعددة-مبلغا لم يصله أحد غيرهم من قبل أو بعد. إن القرن الثامن عشر كان عصرا عظيما، عصر الملك المطلق ونظرية الحق الإلهي وصحيح أن شوكة الدولة قد قويت بعد ذلك، ولكن حكمها أصبح شرعيا وقانونيا ومحددا، وحل المشرعون والرؤساء والبرلمانات محل الملوك، وتلاشى حكم الفرد وأفسح مكانه لحكم القانون.

على أن دولة الملك بقوتها التي لا تحدها حدود أصبحت (بحلول القرن السابع عشر في إنجلترا والقرن الثامن عشر في فرنسا) أشد نزوعا إلى القمع من أن تحتملها الطبقة الوسطى الآخذة في الازدهار. فثار أعضاء هذه الطبقة ليحدوا من قوة الدولة أو ليفتحوا أبوابها لأنفسهم. ولكن ثوار الطبقة الوسطى كانوا يتحدثون بلغة المطلقات الأخلاقية الجديدة ولم تكن هذه المطلقات هي المطلقات المسيحية ولا المطلقات العلمانية الجديدة الخاصة بحق الدولة، وإنما إحياء للأفكار القديمة عن القانون الطبيعي، وهو مذهب حاول أن يربط من جديد بين الفطرة والخير، وبين الحقيقة والمثال، وبين السياسة والأخلاق. وهكذا طالبت الطبقات الوسطى في إنجلترا وفرنسا، لفترة وجيزة، أي في عنفوان الثورة، أن تصبح السياسة ذات طابع أخلاقي مرة أخرى.

ومن الجائز أن أصحاب السلطات هم دائما أشد اهتماما بحقائق السياسة أو«بما هو كائن»، أما المبعدون عن السلطة فهم أكثر وعيا «بما

ينبغي أن يكون» وأقل اهتماما بما هو «كائن». إن الحكام يدعون رعاياهم إلى مواجهة الحقائق، لأن الأوضاع القائمة في صالحهم. فيتلفظون بالعبارات الأخلاقية المطلوبة، غير أن اهتمامهم ينصب على الأمور العملية أكثر مما ينصب على الأخلاقيات. أما هؤلاء الناس المبعدون الذين لا نصيب لهم في السياسة، أولئك الذين ينظرون إلى الأمور من الخارج، والذين يمثلون إمكانية ثورية، فهم الذين يطرحون أسئلة أخلاقية جوهرية ويطالبون باتباع سياسات متفقة مع المعايير الأخلاقية.

هؤلاء الثوار دعاة أخلاق، ولكنهم في الحقيقة طلاب سلطة. وفكرتهم عن العدالة لا تتجاوز المطالبة لأنفسهم وأتباعهم بالسلطة السياسية، لكن سخطهم ونضالهم يتضمنان عادة طرح المشكلات الرئيسة الخاصة بعلاقة السياسة بالأخلاقيات. وعندما يحرز النضال نجاحا، يؤدي أحيانا إلى إبرام اتفاق جديد بخصوص الإمكانات الأخلاقية والحدود السياسية بصفة عامة.

بالاختصار هذا هو ما حدث إبان ثورات الطبقة الوسطى في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ففي إنجلترا، ابتداء من منتصف القرن السابع عشر لأربعينات ذلك القرن، أخذت الطبقة الأوروبية من التجار والمحامين والمهنيين والحرفيين، الذين يقفون في منتصف الطريق بين الأرستقراطية والفقراء، تتحدى هيمنة الملوك والنبلاء. وقد طورت هذه الطبقة الوسطى بناء سابقا من النظرية السياسية ذات النبرة والهدف الأخلاقيين. فوجهوا سهام نقدهم إلى فكرة الحق الإلهي للملوك باعتباره قناعا للطغيان. وأدانوا فكرة مكيافلي عن الدولة بوصفها كيانا عضويا يحدد غاياته بنفسه، وقدموا بدلا من هذا صورة للدولة بوصفها كيانا اصطنعه البشر ووسيلة يحققون بها غاياتهم. واعترضوا على قبول مكيافلي للفكرة القائلة إن الحاكم أو الملك هو الذي يعبر عن الاحتياجات... العامة، ودعوا بدلا من هذا إلى حكومة نيابية. ووضعوا موضع التساؤل ادعاء مكيافلي القائل بأن ممارسة السلطة لا يمكن أن تتجاوز الحدود ووضعوا القواعد والقوانين التي تلزم الحاكم والمحكومين على السواء. وذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه مكيافلي في التفرقة بين الدولة (التي لا يزال البعض يظن أنها الحكم الأزلي) والحكومات الخاصة بهذه الدولة (التي قد تتغير حسب مشيئة الناس).

مثل هذه المبادئ كانت تتردد باستمرار إبان ثورات الطبقة الوسطى في إنجلترا في سنوات 1640، ومرة أخرى عام 1689، وفي أمريكا في سنوات 1770 و 1780، وفي فرنسا في سنوات 1780 و 1790، وفي معظم ما تبقى من أوربا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وحتى الثورات التي نشبت في روسيا وأمريكا اللاتينية في أوائل سنوات 1800 عبرت عن الأخلاق السياسية الجديدة للطبقة الوسطى الصاعدة: حكومة نيابية، وحكم القانون والدولة المحددة المحدودة، والحكومة بوصفها وسيلة لا غاية. وأكثر صفة من صفات ثورات الطبقة الوسطى بروزا هو تحديها للملكية. فقد جرى إعدام الملوك بالفعل في إنجلترا وفرنسا غير أن قتل الملك لم يكن إلا واحدة من النتائج الممكنة للنظرية السياسية والأخلاقية الجديدة. فمبادئ نظرية الطبقة الوسطى (التي عرفت باسم الليبرالية) يمكن تلخيصها في أنها الحد من السلطة التي كانت تعد من قبل مطلقة، وفكرة «الأخلاق بوصفها عملية وصيرورة».

أخلاق الصيرورة

تتطلب أخلاق الصيرورة الجديدة شيئا من الإيضاح، فهي تكاد تكون هذه الأيام جزءا من إدراكنا المباشر العام. ولكنها كانت فكرة خطرة هدامة منذ ثلاثة قرون. ولنتذكر أن الأخلاق في المجتمع القبلي القديم أو في الطائفة المغلقة (كما في الهند) كانت تتوقف على عضوية الفرد في عشيرة أو طائفة ما. وحالة الهندوكية هي مجرد تعبير متطرف عن اتجاهات كامنة في كل المجتمعات القديمة الأخرى. وكان متوقعا من أعضاء الطائفة المغلقة الحكمة أن يتصرفوا وفق قوانين أخلاقية تختلف عن تلك التي يتصرف وفقا لها أعضاء طائفة الكهنة أو طبقة الفلاحين المغلقة. وقد استمر هذا التمايز الاجتماعي بين المذاهب الأخلاقية في مجتمع العصور الوسطى إلى حد ما. ولكن الثقافة المسيحية في العصور الوسطى (والبوذية الشرقية) تصورت، على وجه العموم، عالما موحدا أخلاقيا / سياسيا، وذهبت إلى أن الأخلاق كلية وشاملة، بحيث ينبغي أن تطبق المجموعة نفسها من المعايير على الحكام والكهنة والفلاحين على السواء، فهم حسب النظرة البوذية متساوون في القداسة، وهم حسب التقاليد المسيحية متساوون أمام الله.

على أن إقامة الدول العلمانية (التي شاهدها مكيافلي)، والدول البروتستانتية الشيوقراطية (في حركة الإصلاح) جعل من الدولة وحكامها (سواء كانوا ملوكا أو أنبياء) هم القضاة الذين يحكمون باسم الأخلاق الجديدة للدولة. فازدهرت الدولة، وأصبحت أخلاقها ودينها الرسمي وسيطرتها السياسية تكاد تكون مطلقة تماما. ونظرا إلى أن سلطة الدولة كانت مستقرة في شخص الحاكم فقد تفاوتت هذه الدول من دول مطلقة إلى دول «مستبدة مستنيرة» وكانت الدولة أحيانا خيرة، ولكن كان هذا يتوقف على شخصية هذا أو ذاك. وحتى جمعيات النبلاء الاستشارية التي وجدت منذ العصور الوسطى، فقدت سلطتها القديمة فيما يتعلق بالرفض والقبول. فالجمعية العامة (أو البرلمان) في فرنسا-على سبيل المثال-لم ندع بكل بساطة للاجتماع من عام 1614 حتى 1789- عام الثورة، وقد تجاهلت هذه الجمعية الطبقة الوسطى على أي حال. ومن الأسباب التي عجلت بثورة 1640 الإنجليزية بالمثل محاولة الملك شارل الأول أن يحكم بدون برلمان منذ عام 1629. ولذا فإن كلتا الثورتين جعلت برلمان الطبقة الوسطى يحتل مكان الصدارة ولكن أعضاء البرلمان لم يستطيعوا-على عكس الملوك-أن يحكموا باسمهم وكأنهم معينون من قبل الله، أن يدعوا أن الله هو الذي قاد طبقتهم لتولي السلطة. وهكذا فإن الدفاع عن الحكومة النيابية قد تحقق في إطار آخر. فذهب أعضاء الطبقة الوسطى إلى أن مثل هذه الحكومة هي حكم الشعب وحكم القانون. أي أنهم جعلوا، في واقع الأمر، من عملية الحكم النيابي أو صيرورته أسمى القيم الأخلاقية في السياسة. وتدل أفعالهم على إيمانهم بأن الناس قد لا يتفقون بشأن غايات الحكم، ولكن على الأقل يستطيعون أن يضعوا ضمانات لهذا الخلاف، ويتفقوا على وسيلة لحل منازعاتهم. وفي مقابل ذلك فإن مكيافلي أو كالفن ما كانا ليوافقا على حكومة معنية بالوسائل لا الغايات. فالفكرة القائلة بأن الوسائل أكثر أهمية من الغايات، أي أن العملية أو الصيرورة أو الإجراء لا الأهداف هي جوهر المواطنة الحقة، هي فكرة كانت ستبدو شنيعة في نظر مكيافلي وكالفن والملوك المطلقين، لو كانوا قد اطّلعوا عليها.

لم يكن أمام ثوار الطبقة الوسطى حقا أي خيار آخر. إذ يتحتم أن تنشأ خلافات عندما تصبح الحكومة في يد الأكثرية، ولا يمكن حسمها إلا من

خلال عملية الجدل والإقناع والمساومة والمهادنة والمقايضة. ولم يكن بوسعهم التأكد من أن هذه العملية ستفضي دائما إلى القرار«الصحيح»، ولكنهم كانوا يؤمنون بعدد من الأشياء «الصحيحة» المطلقة أقل مما كان يؤمن به مكيافلي أو كالفن. ولقد اتفقوا في واقع الأمر على تعريف القرار «الصحيح»بأنه القرار الذي تؤدي إليه عملية الجدل والتصويت.

ومن المفارقات الغريبة أن ما قام به مكيافلي والمصلحون البروتستانت أفضى بشكل يكاد يكون حتميا، إلى أخلاقيات الصيرورة في السياسة الحديثة. فقد قام مكيافلي بتمهيد الطريق بتعريفه السياسة بوصفها نشاطا علمانيا، ولكن على الرغم من أنه وضع أهداف الدولة فوق أي شئ آخر، فإنه كان مهتما إلى أقصى حد بالقواعد والاستراتيجية والإجراءات. ومعظم أعمال مكيافلي، في واقع الأمر، مخصصة لفحص العملية السياسية في جمهوريات العالم القديم. ومن ناحية أخرى التزم المصلحون البروتستانت بأن ينفذوا ما يتصورون أنه سنة الله التزاما بلغ من عمقه أن البديل الوحيد للحكومة الثيوقراطية المطروح أمامهم هو أن يعيشوا غرباء في دولة علمانية. فإذا لم يكن من الممكن أن تصبح عقائدهم هي التشريع المعترف به، فمن المحال الاعتراف بأي تشريع آخر. وعلى سبيل المثال كان روجر وليامز، وهو من أكثر البروتستانت الأمريكيين إيمانا بعقيدته، هو الذي فصل الكنيسة عن الدولة وإلى قيام حكومة ديمقراطية علمانية عام 1630، مستندا في دعوته هذه إلى أساس لاهوتي. فقانون الله أعلى وأجل من أن ندع الدول تفسره، وينبغي على الحكومات ألا تحاول التعامل مع المطلقات.

إن عملية صنع القرار أكثر قيمة من الأهداف المحددة في الدولة العلمانية، حيث يشارك الكثيرون في السلطة، سواء كان كل عضو في الحكومة ملحدا أو من مذهب بروتستانتي آخر. أما العملية أو الإجراءات السياسية نفسها فينبغي أن تكون مقدسة، إذ لا يوجد شيء أخطر من العبث بهذه الإجراءات، لأن مثل هذا العبث يشكل أكبر تهديد للتفاهم الهش حول الاتفاق على عدم الاتفاق. فليس ثمة قاعدة في الحكم أهم من تأكيد النظام الذي توضع بموجبه القواعد.

ولعل عمليات الحكم وإجراءاته عند الطبقة الوسطى تعود بجذورها إلى المدن والبرلمانات في العصور الوسطى. ولكنها سريعا ما تطورت إبان

الثورة وبعدها. وهذه هي ضمانات النظام الجديد: حكم الأغلبية والأحزاب والقواعد البرلمانية والانتخابات والتصويت والمؤتمرات الحزبية والنوادي والمناقشات وعمليات تحديد القوى وإيجاد توازن بينها، والدساتير والسلطات المنفصلة والإجراءات الخاصة بكل شيء.. أصبح الحكم مباراة خطرة لها قواعد معقدة. وقد نشب صراع ضار بين المصالح المتضاربة-صراع عميق جاد لا رجعة فيه، ولكنه كان يجري على الأقل دون إراقة دماء. وقد استطاعت الحكومات البرلمانية، شأنها شأن أسواق الطبقات الوسطى الاقتصادية، (أو بورصة الأسهم الجديدة) أن توجّه أشد المصادمات حدة بين قوى السلطة المختلفة إلى قنوات المساومة السلمية والحسم السلمي. وهكذا فإن ما يبدو كأنه مجرد تمسك متعصب بالإجراءات قد نجح في تهدئة الأعصاب وفي منع الصراعات من أن تصبح شخصية أكثر مما ينبغي.

وربما كانت ترجمة الحرب الأهلية إلى تنافس سياسي حزبي واحدا من أهم إنجازات ثورات الطبقة المتوسطة. فقد كانت المدن/ الدول الإيطالية في عصر النهضة تتأرجح بين الحرب الأهلية والصراع داخل المؤسسات، ولكن المؤسسات نادرا ما كانت تصمد. ولم تكن المسافة التي تفصل «الحزب الشعبي» عن الميليشيا الشعبية كبيرة دائما. وكان هذا هو الوضع في ثورة 1640 الإنجليزية أساسا. وقد تمت أولى المناقشات الموسعة ووضعت البرامج وجمعت الفرق أو«الأحزاب» أول مرة بين الجنود في الجيش النموذجي الثوري الجديد. وظهرت الأحزاب السياسية إبان الثورة الفرنسية عام 1789 من نوادي الطبقة الوسطى (مثل نادى اليعاقبة) وتبلورت حول برامج محددة أثناء المناقشات التي تمت في الجمعية التشريعية ومن خلال المنازعات في الشارع.

وقد عدت الأحزاب السياسية، في بداية الأمر، قوى انقسامية ومؤامرات ضد بقية الأمة. وكانت هذه بصفة خاصة نظرة الملكيين (الذين كانوا يفضلون استعادة الملك عرشه) ونظرة أولئك الذين كانوا يطرحون حلولا مطلقة لا يلتفت إليها أحد. وبعد أن بدأت حكومة أوليفر كرومويل الثورية في التمزق، وعاد ملوك أسرة ستيوارت (شارلس الثاني وجيمس الثاني) (بين 1660 و 1689) انهار النشاط الحزبي في إنجلترا. ولم تظهر الأحزاب السياسية بالمعنى الحديث للكلمة إلا بعد إحياء السلطة البرلمانية في «ثورة 1689

المجيدة» Glorious Revolution (المرحلة الثانية في ثورة الطبقة الوسطى الإنجليزية) حينما أعلن البرلمان أن العرض شاغر واختار ماري ابنة جيمس وليم من الأراضي الواطئة لحكم إنجلترا، وعندما أصبحت السلطة الحقة في أيدي الكثرة (في البرلمان) لا في أيدي الملك أو القلة أصبحت الأحزاب السياسية جزءا أساسيا من عملية النقاش واتخاذ القرار وقد استغرق هذا بعض الوقت. فلم تكن أحزاب عام 1689- الحزب المحافظ وحزب المحافظين الريفي وحزب الطبقة الوسطى الحضرية-التي تعمل في اقتصاد المال- تضم سوى آلاف معدودة من الأعضاء، بينما ظل معظم أعضاء الطبقة الوسطى مستبعدين، وكان الملك جورج الثالث حتى سنوات 1760 لا يزال يأمل في أن يقوم بدور «الملك الوطني» الشعبي الذي يمكنه أن ينحى الفروق الحزبية جانبا وأن يحكم كما يشاء. ولم يدع أي مفكر نظري سياسي إنجليزي ذي ثقل مثل (إدموند بيرك) إلى قيام أحزاب سياسية بالفعل قبل عام 1770.

ولعل الأحزاب كانت أصعب عنصر يمكن قبوله في أخلاقيات الصيرورة. فهي تنشأ في فترات الثورة والأزمة عندما تكون الانقسامات حقيقية ومهمة للغاية. ولكن هذه الفترات هي بالضبط الفترات التي تكون فيها أهداف الأحزاب أكثر أهمية قبول الصيرورة أو حقوق المعارضة. أما في فترات التوافق الاجتماعي (على الأقل بين الأقوياء) فإن الصيرورة تصبح ذات أسبقية على المصلحة الخاصة، ولكن مع هذا كان وجود الأحزاب نفسه يبدو وكأنه سيسبب الدمار. وكانت الأحزاب موضع شك القادة الأقوياء مثل جورج الثالث أو جورج واشنطن أو نابليون. غير أن الحل الذي يلجأ إليه أمثال نابليون هو في الغالب إلغاء المعارضة الشرعية ونفيها أو قيام حرب أهلية. إن أفكار الصيرورة الكامنة في فصل الدولة عن الحكومة، وتقبل «المعارضة المخلصة» (التي تدين بالولاء والإخلاص للدولة وليس للحزب الحاكم) والاستعداد لاتباع قواعد (اللعبة) (حتى، بل خصوصا، إذا كانت اللعبة ستؤدي إلى فقد السلطة)، هذه الأفكار هي أفكار ثورة الطبقة الوسطى المعادية للملكية، والتي لم تنضج إلا بعد مرور وقت طويل.

وتتضح الفروق بين الأخلاق السياسية عند مكيافلي وأخلاقيات الصيرورة الحديثة بشكل حاد في ضوء ما أسلفناه فنحن نسلم بأخلاقيات

الصيرورة، ولكننا نمارس الأخلاق المكيافلية عندما يخيل إلينا أن أحدا لن يضبطنا متلبسين بذلك. فإخفاق إدارة نيكسون الأخلاقي من هذا النوع (وينبغي أن نذكر، التزاما منا بالموضوعية، الإخفاق الأخلاقي لعدد من إدارات المدن التابعة للحزب الديمقراطي). لقد تعرضت العملية السياسية ذاتها للتخريب. فهل هناك أمثلة لفساد المؤسسة السياسية أوضح من استخدام أموال الدولة وموظفيها في التجسس على المعارضة، وملاحقة المتبرعين لها، والمتحدثين باسمها، واستخدام سلطة البوليس والبيروقراطية للأغراض الحزبية؟

بعض الأعمال التي لم تكتمل: الأخلاقيات السياسية في مجتمع السوق الحر

إن فكرة الطبقة الوسطى عن أخلاق الصيرورة لها جانبها المظلم، تماما مثل نزعة مكيافلي العلمانية والواقعية التي كان لها جانبها المظلم المؤدي إلى الحكم المطلق وإلى اتباع الدولة-سواء كانت على صواب أم خطأ-. ولتبسيط الأمور بقدر الإمكان سنقول إن العملية السياسية كانت مغلقة بالضرورة في وجه الجميع فيما عدا طبقة الملاك، وقدمت نظرية الصيرورة السياسية (حتى على المستوى المثالي) صورة للإنسانية بوصفها غابة موحشة، وتصورا للمجتمع بحسبانه سوقا يسوده مبدأ المنافسة.

وقد يكون بوسعنا فهم هذه الحدود بشكل أفضل، إن بحثنا النظرية السياسية الأخلاقية عند أثنين من أشهر المتحدثين باسم ثورة الطبقة الوسطى الإنجليزية في القرن السابع عشر هما توماس هوبز (1588-1679) وجون لوك (1632-1704). وقد سيطرت نظريتهما السياسية على القرن بأكمله. وعلى الرغم من أن الناس لا يذكرونهما عادة إلا بسبب كتابين هما كتاب هوبز التنين وكتاب لوك رسالة ثانية في الحكم فإنهما كتبا بغزارة. وكان كتاب التنين دون شك محط الكراهية أكثر من أي كتاب آخر ظهر في إنجلترا. فهو كتاب صارم في منطقه، واقعي دون مجاملة. وما من حزب أو جماعة تقبل الأسس النظرية التي طرحها هوبز. فمعظم الكتاب السياسيين تجاهلوا أو حاولوا (مثل لوك) دحض نتائج هوبز التي تدعو إلى الاكتئاب. وسوف ننظر في أعمال هوبز لأنه كان على حق. أما لوك فهو يهمنا، من

ناحية أخرى، بسبب شعبيته الكبيرة ومكانته الرائعة، إذ أصبحت أعماله هي الرأي المعترف به عامة في القرن الثامن عشر. إن تأكيده لأهميته الدستورية وحكم الأغلبية والنزعة الفردية والحكومة المحدودة ألهب أجيالا من ثوريي الطبقة الوسطى في أوربا وأمريكا. وقد أدمجت ألفاظه نفسها في إعلان الاستقلال الأمريكي وترسخت في العقول الأمريكية منذ ذلك الوقت. فنحن لا نزال نتحدث عن «حقوق طبيعية» أو«حقوق ثابتة» في الحياة والحرية.. الخ. ولا نزال نقول بمبادئ الحكم نفسها والحجج التي نسوقها لندافع عن «ديمقراطيتنا الليبرالية» هي الحجج التي توصل إليها لوك لتبرير «ثورة 1689 المجيدة»، وهي بعد على وشك الوقوع. ومن مبادئه الأخرى التي وضعها حكم القانون وموافقة الناس والحفاظ على الحريات وحق الانتخاب بل وحتى حق التمرد. والخلاصة أن لوك دافع عن كل «الأشياء الطيبة» التي نعرفها باسم النظرية الديمقراطية. ومشكلته الوحيدة تكمن في منطقه، إذ أنه لم يكن يدافع إلا عن حرية طبقته السياسية-طبقة أصحاب الأملاك-.

هوبز: حكومة الغابة المتنافسة

إن ما أنجزه هوبز للطبقة الوسطى هو عين ما أنجزه مكيافلي للأمراء. إذ إنه ألقى نظرة شاملة على المجتمع الإنجليزي في تغيراته، ولاحظ أن حركة الشراء والبيع وعقلية السوق قد تغلغلت مؤخرا في المجتمع، وضرب عرض الحائط بكل النظريات القديمة المتورمة عن القانون الطبيعي والمسؤولية الخلقية لأنها لم تعد ذات معنى. وقد أصبحت النظرية الأخلاقية المسيحية التقليدية (بكل حديثها عن الجماعة المترابطة والكومونولث والولاء والالتزام والبناء الهرمي الإلهي والمحبة المسيحية) عديمة القيمة كنظرية في الأخلاق والحكم-لأنها لم تعد تعكس الطريقة التي يتصرف بها الناس حقا. أما هوبز فقد أقام نظريته على الحقائق القائمة. كان هوبز يبحث عن تبرير للحكم العلماني الناشئ ليبين للناس ما الذي ينبغي إطاعته ولم، دون الإهابة بحجج لا فاعلية لها في قلوب الناس وعقولهم وأحاسيسهم.

كانت إنجلترا في القرن السابع عشر تتحول من مجتمع إقطاعي هرمي، تعد فيه سلسلة الحقوق والالتزامات المتبادلة أمرا مسلما به، إلى مجتمع

رأسمالي أو مجتمع للسوق تشترى فيه الحقوق والمسؤوليات وتباع كأي شيء آخر. ولقد تبين هوبز أهمية السوق، وأدرك أن عناصر مجتمع السوق-الملكية الخاصة والاستخدام المتزايد للمال وتحويل كل العلاقات إلى قيم مالية-كانت تغير من إنجلترا التقليدية بشكل جوهري. أصبح المجتمع أكثر تنافسا وأقل تعاونا، وأصبحت العلاقات أكثر سيولة وأقل ثباتا. وكانت الثروات تتكون وتتبدد بسرعة، وكان عدم الطمأنينة والحرب يبدوان وكأنهما أمورا أكثر طبيعية من الأمن والسلام.

ولعل هوبز لم يدرك مدى جدة هذا المجتمع إدراكا كاملا إذ اعتاد مفكرو القرن السابع عشر التفكير بأسلوب المجتمع التقليدي الذي يذهب إلى أن الأشياء الرئيسة الأساسية هي دائما، وأن ما يوجد إنما يكون أمرا «طبيعيا». وكان هوبز أول من سلم بهذا المجتمع الجديد. نقطة انطلاق ضرورية لنظرية أخلاقية وسياسة صالحة للتطبيق. فبدأ يبحث ما أسماه «حالة الطبيعة أو الفطرة» التي كانت وصفا تفصيليا لخصائص مجتمع السوق الناشئ. وقد ذهب إلى أن تحديد ما يمكن أن يكون غير ممكن إلا بعد هذا التقييم الواقعي لحقيقة الأشياء، كما هي. كما رأى أنه ثمة حاجة ماسة لفهم أكثر واقعية للأشياء الطبيعية «حتى نتعرف على حدود الممكن والمرغوب فيه بدلا» من فرض المبادئ الواجبة التي يدعو إليها اللاهوت التقليدي والقانون الطبيعي (وهي مبادئ كانت تصلح بدرجة أو بأخرى في المجتمع التقليدي).

وقد بدت حالة الفطرة الإنسانية لهوبز، من زاوية مجتمع السوق في القرن السابع عشر، «سيئة ووحشية وقصيرة». فقد وصل هوبز بمجتمع السوق إلى نتيجته المنطقية فرأى فيه غابة من الصراع التنافسي. فبدلا من المجتمع لا توجد إلا صفقات ومعاملات، وبدلا من البشر المبدعين العاطفيين الاجتماعيين، لا توجد سوى حيوانات ذات غرائز أساسية-أو بمعنى أدق رأى آلات حاسبة عاقلة.

ولم يثر أي شيء كتبه هوبز حفيظة المتدينين في القرن السابع عشر أكثر من نظرته المادية الآلية للإنسانية. فالفكرة القائلة بأن البشر هم أساسا آلات تقوم بعملية طرح لمقدار الألم الممكن من الفائدة المادية الممكنة قبل أن تسلك أي سلوك، هي فكرة تسبب-دون شك-الاضطراب لأولئك

الذين يدعون إلى الحب والإحسان والإنجاز الروحي. ولكن هوبز كان واقعيا، ولذلك فإنه حينما نظر من حوله وجد أن نموذج الآلة هو الذي يفسر السلوك الإنساني أكثر من أي أنموذج آخر-كما أن مقدرة هذا النموذج على التفسير كانت واضحة في إطار الأهمية البالغة لقرارات الشراء والبيع في مجتمع السوق.

لم يستخدم هوبز مصطلحي «مجتمع السوق» أو «الرأسمالية»، فهذه كلمات اخترعت فيما بعد. كما أنه، كما أسلفنا القول، كان يعتقد انه إنما يصف الحالة الطبيعية للأشياء. لكن تعميماته عن الحالة الطبيعية للإنسان توحي بأنه وضع في حسبانه مقتضيات وإمكانات مجتمع فيه قوانين السوق وعلاقات الصدارة فالسلوك الإنساني-على سبيل المثال-«يهدف إما إلى الكسب أو المجد، أي أن الدافع وراء سلوكنا ليس محبة رفاقنا بقدر ما هو حبنا لأنفسنا». والأفراد أشبه بالذرات المستقلة ذات الإرادة المستقلة، كل منهم يحاول أن يزيد ثروته أو سلطته أو نفوذه إلى الحد الأقصى. وليس للقيم والأخلاق والأخلاقيات معنى إلا في إطار إشباع هذه الرغبات:

«الشرف هو أي شيء نملكه، أو أي شيء نفعله، أو أية صفة نتصف بها، ويكون دليلا على القوة وعلامة عليها.. فالسيطرة والانتصار أمران شريفان، لأننا نحصل عليهما بالقوة... والثروات شريفة لأنها هي القوة».[11] الفعل الحق أو السليم أو الخير، في إطار أخلاق السوق، هو الذي يزيد من قوة الإنسان أو ثروته أو يخدم مصلحته. وكل الناس يبحثون عن تحقيق أقصى درجة لرغباتهم وزيادة ممتلكاتهم. وعجلة السوق تدور لأن الناس قادرون على تجاهل المسائل العاطفية الانفعالية وعلى المساومة بطريقة عقلية. وخير الناس هم تلك الآلات العقلية التي تستطيع أن تستخلص أقصى ما يمكن من عملية المساومة. والقيمة هي الحصول على أعلى سعر، ولما كان كل شئ معروضا للبيع فإن خير الناس هم أولئك الذين يستطيعون البيع بأغلى الأسعار لزيادة سلطانهم.

«إن قيمة الإنسان أو جدارته هي «سعره»، شأنه في هذا شأن كل الأشياء الأخرى، أي مقدار ما يدفع له نظير استخدام قوته... وما ينطبق على كل الأشياء الأخرى ينطبق على الإنسان. فالذي يحدد السعر هو المشترى وليس البائع. صحيح أن الإنسان-شأنه شأن معظم الناس-يحدد لنفسه

أعلى قيمة يستطيعها، ومع هذا فإن قيمته الحقيقية هي ما يقدره الآخرون»[12].

فإذا كان المجتمع-إذن-سوقا مبنية على التنافس، وكان كل إنسان يسعى من أجل نفسه وحسب، وكانت القوة والثروة لا يحتاجان إلى أية مبررات خارجية، وكان لكل إنسان سعره وليست هناك قيم أخرى سوى قيم السوق-فكيف يمكن للناس الاتفاق على أي نوع من القوانين أو المذهب الأخلاقي أو الحكم؟ رد هوبز بقوله إن أحدا في داخل السوق لا يتمتع بالأمن، فالسوق لا يكتفي بتحديد قيمة كل فرد وممتلكاته وحسب، بل يترتب عليه أيضا خوف الفرد من لجوء أحد الخاسرين إلى العنف. وعلى الرغم من أن العلاقات الإنسانية مبنية على التنافس داخل مجتمع السوق فإن هذا الوضع أفضل بكثير من الحرب الصريحة. ولكن الأمر يتطلب سلطة حاكمة تضمن أن يخضع الناس لحركة السوق وألا يتصرف أحد كما يشاء. ولما كان كل الناس عاقلين فإنهم سيدركون ضرورة قيام سلطة مطلقة أو مستقلة لتطبيق قواعد اللعبة، أي «لتحديد كيفية إبرام جميع أنواع التعاقد بين الرعايا (كالشراء والبيع والمقايضة والاقتراض والإقراض والتأجير) وأي الكلمات والعلامات تستخدم فيها كي تكون صحيحة»[13].

هذا هو نوع الاتفاق الخاص بالسياسة بوصفها عملية وإجراء فهو اتفاق على الاختلاف، مع مراعاة قواعد اللعبة التي بحثناها في القسم السابق. ومع هذا يتناول هوبز بشكل صريح قضية لم نشر إليها من قبل إلا تلميحا. فكيف يمكننا أن نتوقع من خاسر حقيقي في السوق الاجتماعي أن يواصل اللعب حسب القواعد، رغم ما حاق به من خسارة؟ وما الذي يمنع إنسانا ما من رفع فأس أو تجهيز جيش عندما يخسر كل شيء؟ وماذا يحدث عندما تمثل ضوابط أخلاق السوق والحكم خطرا أكبر من خطر الغابة على الفرد أو على جماعة من الأفراد؟.

جواب هوبز على هذه الأسئلة ذو شقين: فبالنسبة للشق الأول ينبغي أن نتذكر أنه يتوجه بحديثه إلى الملاك الذين بوسعهم أن يدركوا ضرورة وجود سلطة ذات سيادة لضمان استمرار مجتمع السوق الذي يسمح لهم بالملكية الخاصة. وحتى عندما يخسرون بعضا من ممتلكاتهم، فإنهم يظلون قادرين على استعادتها وزيادتها إذا تقبلوا السلطة الحكمة التي تسمح بمواصلة

اللعبة. أي أن كل الملاك، حتى الخاسرين منهم، لهم مصلحة في الحفاظ على نظام السوق. ثانيا، ينبغي أن تكون السلطة الحكمة فوق الإقالة أو الانتخابات أو تأثير أية جماعة خاصة من جماعات الملاك، ما دام المالك ذاته معرضا لأن يصبح معدما نتيجة لتأثير السوق. أي أن الحكم ينبغي ألا يخضع لأحد، لأن وظيفته هي منع الحرب الداخلية، وإتاحة الفرصة للجميع للحصول على الأملاك ولتحقيق الربح، كما ينبغي أن تكون سلطته مطلقة، وأن تستمد استمراريتها من ذاتها. وينبغي ألا يضطلع الحكم بأية مسؤوليات أخرى حتى يمكنه الحفاظ على النظام دون الخضوع لأي فرد أو جماعة (حتى الغالبية). وأي شيء أقل من هذا سيتيح الفرصة لجماعة ما أن تستغل الحكم للحصول على نفوذ أو مقدرة على الحركة على حساب جماعة أخرى. فالحاكم المنتخب سيخلق الانقسامات بين جماعات الملاك بعضها البعض بشكل لا دواء له. وقد يقضي مثل هذا الانقسام بين الملاك إلى ثورة اجتماعية وإلى فقد الملكية الخاصة نفسها في مجتمع مفتت مبعثر مثل مجتمع السوق. ولذا سيدرك الملاك العاقلون أنفسهم أن مصالحهم الخاصة، كأفراد أو جماعة، تقتضي أن يتحالفوا لإقامة سلطة حكمة مطلقة لا يتحكم فيها أي منهم. وهذا هو الأساس الأخلاقي للحكم في مجتمع السوق. إنها عقيدة كامنة بشكل مباشر في حقائق ذلك المجتمع، وقيمة أخلاقية مطلقة تستند إلى أنانية كل مالك فرد.

ومن اليسير أن نفهم السبب الذي من أجله لم تأخذ أية جماعة من جماعات الطبقة الوسطى بفلسفة هوبز، فالمسلمات التي ترتكز عليها هذه الفلسفة فاضحة للغاية، ونتائجها قاسية إلى أقصى حد، ولكنها كانت من الناحية المنطقية متماسكة إلى أقصى حد. ذلك لأنه لو كان الملاك قد ظلوا متساويين نسبيا في السلطة الاقتصادية لوجب أن يضعوا الحكم فوق إرادة كل منهم. ولكن ما لم يدركه هوبز هو أن السوق نفسه الذي خلق مساواة في الحذف قد خلق تفاوتا بين الطبقات بحيث أصبح بوسع طبقات الملاك أن تحتفظ بتماسكها ووحدتها إلى درجة تقلل إلى حد أدنى حركة السوق الطاردة. ولك أن تتخيل مجتمعا أرغم فيه عشرات أو مئات من بناة السفن أو صانعي الأثاث على التنافس دون هوادة من أجل السلطة. ولك أن تتخيل مدى السهولة التي يستخدم بها أحدهم أو جماعة منهم الحكومة لتحقيق

أغراضه، لو قدر لهم أن يكونوا هم وحدهم الذين يقومون بتعيين الحكومة. وهكذا فإن الحكم المطلق وحده هو الذي يوفر لهم الحماية ضد الملاك الآخرين.

لقد سلم هوبز تسليما كاملا بأخلاق السوق وأخلاق المصلحة الذاتية اللتين نشأتا في عمره. وقد استخدمها ليبين حاجة الملاك الأخلاقية إلى إنشاء وإطاعة حكومة تحافظ على النظام من خلال سلطة مطلقة ولكن ما إن تنشأ مثل هذه الحكومة حتى تختار هي خلفاءها ولا تتقبل أية اعتراضات ولا تدين بالمسؤولية لأحد. أما نوع الأخلاق السياسية التي دعا إليها هوبز في العلاقة مع الحاكم فهي الطاعة العمياء. ولكن السوق نفسه هو الذي يتحكم في الأخلاق، ما دام هوبز قد توقع من الحاكم أن يقتصر على تطبيق قوانين السوق. وهكذا أصبحت الأخلاق هي الحصول على المزايا الشخصية وأصبح العدل هو تحقيق صفقة رابحة. ونحن اليوم نسمى هذا فسادا سياسيا. ولكن هوبز لا يزال قادرا على أن يثبت لنا أننا، لو كنا واقعيين، لما كان لنا أن نتوقع من مجتمع السوق شيئا أكثر من ذلك.

ومن الطريف أن كثيرا من الأمريكيين العصريين يفرضون أن السياسة فاسدة، لكن ميدان الأعمال الاقتصادية يتسم بالأمانة النسبية. ولكن الطريف أيضا أننا حينما نشير إلى «السياسة القذرة» أو «الفاسدة» فإن ما نقصد بها هو بعينه هذا النوع من السياسة الذي يمارس على طريقة الأعمال الاقتصادية. فالحياة السياسية تكون «فاسدة» في نظرنا عندما تتضمن الشراء والبيع، وعندما يباع النفوذ، وعندما يتم «شراء» المشرعين وعندما «تباع» الخدمات الخاصة-أي بالاختصار-عندما تتصرف رجال السياسة مثل رجال الأعمال أو عندما يكون تقاربهم معهم شديدا. وقد يكون هناك مبرر لحرصنا على ألا نضع المصلحة العامة في السوق ليتولاها من يدفع أغلى ثمن. ومع هذا فإن هوبز كان سيذهب إلى أنه من غير المعقول بالنسبة لنا أن نتوقع الطموح والعدوان والأنانية والمنافسة والثروة والسلطة ونشجعها في كل جوانب الحياة فيما عدا جانب واحد. نطالب فيه بعكس هذه الصفات. ولعله كان أمرا واقعيا بالنسبة لهوبز، في القرن السابع عشر، أن يؤمن بأن السياسة لا يمكنها أن تنجو من تأثير قوى السوق والمصالح الخاصة إلا إذا كان الحكم مطلقا ومستمرا استمرارا ذاتيا. ولكن مجتمع السوق قد أحدث

من التغييرات في الحياة منذ ذلك الحين ما يجعل هذا الأمل الذي أعرب عنه يبدو في نظرنا عتيقا ومثاليا، بقدر ما هو قمعي وشمولي.

لوك: حكومة للسادة المسيحيين

لقد أضاف جون لوك المزيد مما كانت الطبقة الوسطى المالكة تود أن نسمعه. فقد زودها بمبرر للمجتمع الرأسمالي أو مجتمع السوق، مبرر لا يرتكز على أخلاق الغابة أو على الفرد الأناني التنافسي الذي يتركز اهتمامه على السوق فتكلم بلغة متوهجة عن الحقوق المطلقة، وبعث من جديد قدرا كبيرا من التعاليم الخاصة بالقوانين الأخلاقية الطبيعية، ورفض أن ينظر إلى الأخلاق بمفاهيم السوق أو المنفعة الكاملة، وذهب إلى إمكان قيام حكومة نيابية مقيدة في مجتمع السوق. والأبلغ من ذلك دلالة، أنه زود المجتمع الرأسمالي بأساس أخلاقي موضوعي، يتمثل في الحجة القائلة إن الطبقة المالكة هي وحدها المهيأة للعقلانية الكاملة وللفهم الكامل، ومن ثم للتمتع الكامل بـ«الحقوق الطبيعية للإنسان».

بدأ لوك بمشكلة معقدة: فقد كان من المسلم به تقليديا أن الله جعل الأرض وثمراتها مشاعا بين البشر. وقد شعر لوك بأن الكتب المقدسة و«العقل الطبيعي» يضطرانه إلى التسليم بهذا الافتراض التقليدي، رغم ما يضعه من عقبات في وجه الدفاع عن الملكية الخاصة:

«هذا الافتراض (القائل بأن الأرض ملك للناس كافة) يجعل من أصعب الأمور عند البعض تفسير الطريقة التي يمكن بها لآي إنسان أن تكون له «ملكية» في أي شيء... ولكني سوف أحاول أن أبين كيف يمكن للناس أن تكون لهم ملكية في أجزاء كثيرة مما وهب الله للبشر بصورة مشتركة، وذلك بدون أي اتفاق صريح بين المواطنين جميعا[14].

وهكذا أخذ لوك على عاتقه-دون أن تثبط من همته الفكرة التقليدية عن الملكية المشتركة-تبيان الطريقة التي يمكن أن تنشأ بها الملكية الفردية على نحو عادل، حتى بدون موافقة العامة. فمن الملاحظ أولا أن ثمرات الأرض لا نفع فيها إلا إذا تم الاستحواذ عليها (أي تملكها). «فلا بد من وجود وسيلة لحيازتها قبل أن تصبح ذات نفع أو فائدة لأي إنسان» فلا مناص إذن من وجود حق الحيازة الفردية، وهو مستمد من الحق الواضح

للفرد في أن يملك نفسه وجهده وثمرة جهده: «لكل إنسان الحق في ملكية ذاته، وهو شيء ليس لأحد حق فيه غيره هو نفسه، ولنا أن نقول إن عمل جسمه وشغل يديه ملك خاص به»[15] فإذا كان للأفراد حق امتلاك جهدهم وشغلهم، فلا بد إذن أن يكون لهم حق بيعه: إذ أن المرء لا يكون مالكا لما لا يستطيع بيعه، والطبقة العاملة إنما تبيع عملها، على أية حال، مقابل أجر. ولكن المشكلة هي أن العامل ما أن يبيع عمله حتى يصبح هذا العمل ملكا لمالك جديد، ولا يعود ملكا للعامل. فقد نشأ، بعد استحداث النقود بوجه خاص، مجمع يمتلك فيه البعض حظا كبيرا من ثمرات الأرض ويمتلكون عملهم، وعمل غيرهم والسلع الناتجة عن كل العمل الذي يمتلكونه. وبعبارة أخرى فإن الأرض أصبحت موزعة بالعدل بين المالكين، وانقسم المجتمع إلى مالكين وعاملين، وليس بين الفريقين من يدين للمجتمع بشيء لأن لكل امرىء حقا في عمله، ولو ببيعه.

ومن هذه النظرية في: «قيمة العمل»، والدفاع عن الملكية الخاصة، والتسليم بالانقسام الطبقي، ينتقل لوك إلى الزعم (الذي كان يشاركه فيه معظم قرائه) القائل بأن الطبقة العاملة لا يمكن أن تكون عاقلة على نحو كامل، أو تشارك مشاركة كاملة في الحياة السياسية. فعمل أفراد هذه الطبقة ملك لغيرهم، وهم لا يملكون الوقت أو الفرصة لفهم السياسة:

«إن نصيب العمال (في الدخل القومي) الذي قلما يتجاوز حد الكفاف، لا يتيح لهذه الفئة من الناس الوقت أو الفرصة اللازمين للارتفاع بأفكارهم عن هذا الحد، أو منازعة الأغنياء نصيبهم»[16]. إلا في وقت الخطر المشرك- كما يضيف لوك-عندما «ينسى العمال الاحترام» و «ينقضون على الأغنياء».

إن الحقوق الثابتة في الحياة والحرية والملكية عند لوك (ويلاحظ أن «الملكية» قد تحولت عند جيفرسون إلى البحث عن السعادة) لا يمكن التمسك بها حسب مفاهيمه إلا إذا كانت السلطة السياسية حكرا على الطبقات المالكة. فهو عندما يحتج (على هوبز) بأن «الأغلبية» يمكنها أن تحكم دون وجود حاكم تتجدد سلطته من تلقاء ذاتها، فإنه يعني بذلك أغلبية الطبقة المالكة. أما إمكانية قيام الأغلبية بإلغاء الملكية الخاصة فلم تخطر له على بال. وما حاجته إلى ذلك، وثورة الفقراء ليست إلا رد فعل. فغاية الحكم تأمين الحقوق الثابتة. وحرية الاستحواذ على الملكية وبيعها لا تكون ثابتة

إلا إذا كان الحكم للملاك.

وقد درج الناس على القول بأن هوبز كان يرى، أن الأخلاق البشرية: تتمثل في الغابة، ومن ثم كان إصراره على وجود الديكتاتور؛ بينما كان لوك يشعر أن الناس في استطاعتهم أن يصوغوا قوانينهم الأخلاقية والسياسية بأنفسهم. وكلاهما، كما رأينا، يتكلم عن حكم طبقة الملاك، ولكن الفرق بينهما أكبر من ذلك. فقد سلم هوبز بالأخلاق التي وجدها في مجتمع السوق، أما لوك فقد تمسك بالاعتقاد التقليدي بوجود «قوانين طبيعية» يدركها كل إنسان رشيد أو عاقل. وكان يعتقد أن هناك حقائق معينة يمكن أن يصفها بأنها «واضحة بذاتها». ويمكننا أن نذهب مع هوبز إلى أن الناس لم يعودوا يؤمنون بأن هناك حقائق واضحة بذاتها، بل إن هذه هي المشكلة التي دعت إلى مسوغ البحث عن تبرير جديد لعملية الحكم. غير أن لوك ما كان ليعير هذا أي التفات. فمن المؤكد، حسبما يقول، أن هناك مطلقات أخلاقية لا بد أن يسلم بها كل شخص عاقل. ولو اعترضنا على أي منها- وليكن حق الملكية الخاصة المطلق على سبيل المثال-لرد لوك بسرعة: «من الواضح أنك لست عاقلا».

والخلاصة أن لوك قد طعم دفاعه عن المذهب الجديد بالنزعة الأخلاقية المطلقة في اللاهوت المسيحي التقليدي. وكان دفاعه يبدو جيدا، إلا أنه جعل لهذه الحكمة التقليدية أساسا طبقيا، فالملاك هم وحدهم أهل الرشد، وهم وحدهم القادرون على إدراك القوانين الطبيعية للسياسة والأخلاق. وأغلبيتهم دون غيرها هي المؤهلة لأن تحول الأمور الواضحة بذاتها إلى قوانين.

العمل الذي لم يتمه مجتمع الأعمال التجارية: الملكية الخاصة أو الديموقراطية السياسية

لقي حديث لوك عن «الحقيقة الثابتة» و«القانون الطبيعي» استحسان القرن الثامن عشر. أما اليوم فقد أصبحنا أشد ارتيابا، وأقرب إلى هوبز، ولم نعد واثقين من أن أي مبدأ خلقي يتسم بأنه مطلق. بل إننا نتحدث اليوم كما لو كانت الأخلاقيات هي «ما نشعر بالراحة بعده»، ونخشى «الأحكام القيمية» ونرتاع من فكرة «فرض قيمنا» على الآخرين وتد لا نتفق في الرأي

مع زيد من الناس، ولكننا بالتأكيد «ندافع عن حقه في الإعراب عنه».

كل هذا رائع وإن كان يجعلنا غير قادرين أحيانا على إبداء السخط، وهو بعض تراث ليبرالية الطبقة الوسطى الذي تركه لنا أمثال ميكافيلي وهوبز. وكم يتمنى الإنسان أحيانا لو أن الأمريكيين بذلوا جهدا أكبر في فهم المسائل الخلقية أو كانوا لا يزالون قادرين على الإحساس بالصدمة والغضب، أو لو أنهم لم يكونوا يقبلون كثيرا من الأشياء باستخفاف أخلاقي. ولكن لا بأس فإن في تسامحنا قيمة، وإلى هذا الحد يمكن القول إننا قد تعلمنا درس ثورة الطبقة الوسطى: فأضفينا طابعا متحضرا على الحرب الأهلية، واعترفنا بالتنوع واتجهنا نحو أخلاق الصيرورة.

غير أننا لا نزال في الوقت ذاته، نحيا مع تراث جون لوك. فمن الغريب أن كثيرا من الناس، شأنهم شأن لوك، مازالوا ينكرون أنهم يفرضون قيمهم الخاصة، بينما هم لا عمل لهم غير ذلك. إننا لم نعد نتحدث عن القوانين الطبيعية، ولكننا حين ندافع عن «الموضوعية» نعني بها «رأيي الخاص في الأمور». ونحن نطالب الآخرين بـ«بالتوازن» أو «الرأي الآخر» بينما نقصد أن نخالفهم الرأي. ونحن نرى التحامل والانحياز في كل امرئ إلا في أنفسنا.

كذلك فإن مشكلة لوك المميزة: أعني مشكلة التبرير الأخلاقي للحكم مازالت هي مشكلتنا. بل إننا، في الواقع، قد عقدناها.

ولعل لوك لم يكن على وعي تام بالأساس الطبقي لمبادئه الأخلاقية المطلقة، وإن كان قد قصر الحكم صراحة على الملاك. أما منذ أيامه فقد أصبح حق الاقتراع عاما تقريبا، ولعل الطبقات العاملة هي التي أبت أن تقرأ ما بين سطور القائمة النبيلة التي وضعها لوك للحقوق والحريات العامة: إذ يقول بعض أفرادها إنهم أرغموا الطبقة الوسطى المالكة على تحويل تشدقها بهذه الحقوق إلى حقيقة واقعة يتمتع بها الجميع. ويقول بعضهم الآخر إن الطبقة الوسطى الليبرالية لم تصدق في وعدها بعد. فالحريات والامتيازات التي أعلنها ثوريو الطبقة الوسطى بوصفها حقا للناس كافة (بينما احتكروها لأنفسهم) لا ينعم بها الجميع حتى الآن.

ولكن المشكلة قد تكون أعمق من ذلك. فقد تكون الحريات التي أتت بها ثورة الطبقة الوسطى (ولا سيما حيازة الملكية) مما لا تتاح للجميع (كما

اعتقد هوبز ولوك). فحرية الحيازة بغير حدود، لا يمكن منحها للكل. وكل ساكن للعمارة لا يمكن أن تكون له حرية امتلاكها، وما إن يمارس أحد الأفراد هذه الحرية، حتى يفقدها الآخرون جميعا، وحريتك في أن تكون مليونيرا تعني أن يخسر مليون شخص آخر كل منهم دولارا.

فالمسألة هي كيف يتسنى التوفيق بين الحرية الاقتصادية الكاملة أو الاستقلال الكامل (مع كل ما ينطوي عليه ذلك من استغلال محتمل للغير) وبين أهداف المجتمع الديمقراطي. إننا لا نزال، مثل لوك، نمجد المطلقات-حق الفرصة المتاحة والمشروع الحر، وحق الملكية. ولا يزال الاستمتاع المطلق بهذه الحريات يحمل في طياته-من الناحية العملية-احتمال معاناة الآخرين ومسغبتهم. وقد ولد البعض متمتعا بقدر من هذه الحريات يزيد عما يتمتع به الآخرون، وانتفاعهم المتزايد من هذه الحريات يأتي على حساب هذه الحريات ذاتها لدى الكثيرين غيرهم.

إننا لا نزال نجاهد في حل المشكلة التي طرحها هوبز ولوك منذ ثلاثمائة عام، ما السبيل للدفاع عن مجتمع السوق أو تبريره؟ كيف يمكن الدفاع عن استمرار مجتمع الانقسامات الطبقية؟ وكيف نضع أساسا أخلاقيا لتحويل الملكية العامة إلى حكر للأقلية؟ أن هوبز لم يدّع الديمقراطية، ولكن لوك كان البادئ بهذا الادعاء. ونظرا لأننا نسلّم أيضا بلغة الثورة التي استحدثها لوك فإننا عقدنا المشكلة. فهل نستطيع الجمع بين حرية الفرصة الاقتصادية والديمقراطية؟ وكيف نبرر الفروق الطبقية أو الاقتصادية في مجتمع ديمقراطي؟ أيهما أهم: حقوق الملكية الخاصة أم إرادة الأغلبية ؟ وماذا يحدث لو أن الغالبية المعدمة أرادت أن تلغى «حقوق» الملكية الخاصة؟ إننا لا نزال نؤكد-شأننا شأن لوك-أن كل فرد يتمتع بحرية الفرصة الاقتصادية، حتى حين لا نعني «كل فرد» على وجه الدقة. ولكننا، على خلاف لوك، نؤمن بأن بوسعنا أن نعني كل فرد، وما كان لوك ليحتاج إلى قراءة هوبز حتى يحكم بأننا، في هذا الرأي، سذج بحق.

فكما أصبحت الأخلاقيات نسبية (أو أشد نسبية مما كانت على الأقل) فإن طبيعة السياسة أصبحت أقل أخلاقية. فنحن قد انتقلنا من النظر إلى السياسة على أنها سعى وراء أهداف محددة إلى معاملة السياسة على أنها سعى فحسب. بل إن التمسك بهذا السعي، وبهذا المسار، هو في الواقع أهم

هدف يمكن أن نضعه لأنفسنا، إن لم يكن هو الهدف الوحيد. والأرجح أن هذا هو الإنجاز الرئيس للنظرية الديمقراطية.

ولكن كما لاحظنا من قبل فإن الثورة التي حدثت في النظرية السياسية والأخلاقية والتي بدأتها ثورات الطبقة الوسطى، منذ القرن السابع عشر، كان لها أيضا جانب أشد قتامة. فالدولة-كما أدرك مكيافلي-قد تحل محل الدين القديم. ولعله من الضروري أن يصبح سلطان هذه الدولة العلمانية-وخاصة في مجتمع السوق-هائلا، كما أدرك هوبز. وقد ذكّرنا لوك ببعض القيم القديمة للمجتمع ذي النزعة المطلقة، والذي يتسم مع هذا بالجماعية. وهكذا فإن كلا من هوبز ولوك قد قدما المبررات الخلقية للنشاط السياسي في المجتمع الجديد، ولكنهما معا عزفا عن تناول مشكلة التقسيمات الطبقية والتمزق التي خلقها الاقتصاد الجديد. وما زالت المشكلة قائمة، فنحن نعيش في مجتمع مثله الأعلى المساواة في درجة المشاركة في العملية السياسية. وأخلاقنا السياسية اليوم هي العملية الديمقراطية. ولقد قلنا إن مشكلتنا-في جانب منها-تكمن في أن ذلك الهدف لم يتحقق بالكامل بعد. ولكن بحثنا في فكر هوبز ولوك يوحي بأن مثل هذا الهدف كان ينطوي على رياء منذ البداية. فقد تغاضى لوك عن المشكلة بترديد المطلقات الأخلاقية الطنانة التي تستند إلى تراث فكرة القانون الطبيعي، ومع هذا لا تزال المشكلة قائمة. فإذا ما كانت أخلاقنا السياسية الوحيدة الممكنة هي أخلاق الصيرورة فإن المطلق الوحيد الذي نلزم به أنفسنا هو أن تصبح العملية الديمقراطية متاحة للجميع. ولكن الأهداف الأخرى لثورة الطبقة الوسطى. أعني مجتمع السوق، والملكية الفردية، والملكية الخاصة «لرأس المال» (المرافق الإنتاجية) والتسليم بوجود الطبقة (الملاك والعمال، الأغنياء والفقراء)-كل هذه الأهداف تعني أن العملية السياسية لا يمكن أن تكون متاحة للجميع. قد يستطيع الجميع أن يقرعوا الآن، ولكن لما كان في إمكان شركة واحدة أن تتبرع بمبلغ 400 ألف دولار في حملة انتخاب رئيس الجمهورية فإن من حقنا أن نتساءل عن جدوى مثل هذا الاقتراع. فالتفاوت الاقتصادي يمكن أن يجعل من المساواة السياسية أمرا لا معنى له.

إن السياسة لا تزال هي تصادم المصالح المختلفة، وهذا هو أنموذج مجتمع السوق. ولكن بعض المصالح أقوى من غيرها، وحتى لو مولت

الحملات السياسية بالمال العام وحسب، فليس من الممكن أن نتوقع أن يكون تمثيل الضعفاء في قوة تمثيل الأقوياء. فالشركات والهيئات الكبرى تستطيع أن تدفع لعدد من الناس ما يكفي لخداع أية حكومة ديمقراطية مهما كانت نواياها طيبة. والعاملون في هذه الشركات ليسوا أكبر عددا من العاملين في الحكومة وحسب، بل إنهم كثيرا ما يكونون نفس الأشخاص وطالما أن السلطة الاقتصادية في أيدي بعض الأفراد، فلا يمكن أن تكون السلطة السياسية ديمقراطية-إلا للقلة. وقد أدرك هوبز ولوك بالطبع، دون أن يعترضا عليه. ولم يفكر أحد في تحقيق الديمقراطية الكاملة للسلطة السياسية عن طريق تحقيق ديمقراطية السلطة الاقتصادية، سوى «المتطرفين المجانين» في الجناح اليساري من ثورات الطبقة الوسطى (مثل الحفارين الراديكاليين في إنجلترا).

ولعلهم كانوا متخلفين عن زمانهم، ومتقدمين عليه في الوقت ذاته.

تفتح العملية الديمقراطية: من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية الاشتراكية

«لقد حملت معولي ومضيت أشق أرض جورج هيل في سرى Surrey، معلنا بذلك حرية الأنام، وأن الأرض لا بد أن تحرر من شراك السادة والملاك، لتصبح مالا مشاعا للجميع، كما كانت في البدء ومنحت لبني الإنسان». هذه هي الكلمات التي شرح بها جيرارد وينستانلي Gerard Winstanley سبب قيادته لجماعة مكونة من عشرين فقيرا لزراعة الأراضي البور في سانت جورج هيل بوصفهم شيوعيين في عام 1649. ولقد أهابوا بكل من في إنجلترا للانضمام إلى صفوفهم، فارتاع ثوريو الطبقة الوسطى في حكومة كرومويل الجديدة من هؤلاء «الحفارين» وتهديدهم لنظامي السوق والملكية الخاصة اللذين كانا في أول عهدهما. لقد كتب وينستانلي ما كتبه قبل عامين من ظهور كتاب التنين لهوبز وقبل أكثر من ثلاثين عاما من ظهور رسالة لوك، غير أن إعلانه أو بيانه يمكن أن يعد ردا مباشرا عليهما معا وعلى كروموبل. لقد كان منطلقا من إحساس قد يكون مبالغا فيه، بالثقة في مقاصد الطبقة الوسطى: «أنتم جميعا كأناس في ضباب تبحثون عن الحرية ولا تعرفون أين هي أو ما هي. لا يمكن تأسيس حرية

حقة لإرساء السلام في إنجلترا أو للبرهنة على إيمانكم بميثاق الله سوى تلك التي لا تميز بين الفقراء والأغنياء، لأنكم إن وافقتم على منح الحرية للأغنياء في المدينة وأعطيتم الحرية لملاك الأراضي في الريف ولرجال الدين والمحامين ولأصحاب الضياع وللملاك، دون أن تمنحوا الفقراء أية حرية فأنتم إذن منافقون صرحاء». وقد بين وينستانلي المسألة بشكل أوضح فقال: «إن هذا الشراء والبيع هو منبع الغشاشين... لهذا لا ينبغي أن يكون هناك بيع وشراء في كومونولث حر، لا ولن يؤجر امرؤ أخاه ليعمل له». إن الهجوم على الملكية الخاصة وعلى الشراء والبيع ومجتمع السوق والطبقات والعمل الأجير في منتصف القرن السابع عشر في إنجلترا كان حنينا عقيما، وحلما جسورا في الوقت ذاته. ولم تظهر حركات ثورية جديدة تؤمن بأن ليبرالية الملاك الديمقراطية غير كافية، إلا في القرن التاسع عشر بعد أن بلغت ثورة الطبقة الوسطى مداها. وهكذا دعا ماركس والاشتراكيون-شأنهم شأن وينستانلي-إلى ديموقراطية راديكالية، اجتماعية واقتصادية وسياسية على السواء، لكل من الفقراء والأغنياء. لقد تحدث الاشتراكيون أحيانا كما لو كانوا يرفضون أخلاق الصيرورة. فقد تحدثوا مرة أخرى عن الأهداف الأساسية وأولوية الغايات على الوسائل، وانتقدوا-مرارا-العملية البرلمانية والتغير التدريجي. ولكن كل ما كان يطلبه الاشتراكيون هو، بمعنى من المعاني، أن يسمح للعملية السياسية: أن تسير بمزيد من العدالة، فهجومهم كان موجودا ضمنا في تبريرات ثورة الطبقة الوسطى.

لقد استولى أعضاء الطبقة الوسطى على السلطة من الملوك والنبلاء لأنهم كانوا مستبعدين من عملية صنع القرار. وكان دفاعهم عن الديمقراطية الليبرالية ينطوي ضمنا على القول بأن الثورة هي البديل الوحيد لمن لا يسمح له بالمشاركة. ولا يمكن القول بأن الثورة منافية للأخلاق، بل إنها هي الملجأ الوحيد لمن استبعدته العملية السياسية. لقد خلق هؤلاء الثوار، أخلاق الصيرورة أو أعادوا خلقها بوصفها أكثر المثل العليا أهمية في سياسة تقوم على المشاركة الكاملة فبالنسبة لمن أتيحت أمامه فرصة المشاركة في السلطة لا يوجد هدف أسمى من اتباع القواعد فذلك هو السبيل الوحيد الذي يمكن أن يعمل به هذا النظام. وبهذا المعنى فإن الجوهر الأساسي للأخلاق السياسية الحديثة هو الحفاظ على الديمقراطية. وبهذا المعنى فإن الأحزاب

الاشتراكية الديمقراطية تظل على اتفاق كامل مع هذا المبدأ: فقد كانت تسعى إلى توسيع نطاق العملية السياسية وإلى جعل القرارات السياسية التي تتخذ من خلال التمثيل النيابي الشامل أكثر أهمية من قرارات السوق.

لمزيد من الاطلاع

إن تركيزنا على ثلاثة أفراد، أو بالأحرى على ثلاثة كتب ألفت في إيطاليا وإنجلترا بين 1500 , 1700 ينبغي ألا يفضي بالدارس إلى الاعتقاد بأننا قد استوفينا هذا الموضوع الصغير حقه. بل إن قراءة مكيافلي Machiavelli وهوبز Hobbs ولوك Locke تصبح أهم بعد قراءة الدراسات التمهيدية عنهم. (توجد طبعات عديدة لكتاب الأمير The Prince، والتنين Leviathan والرسالة الثانية The Second Treatise) وقد ظهرت تفسيرات كثيرة لكل كتاب عبر مئات السنين، ونوصي بقراءة كتاب آرنست كاسيرر Ernest Cassirer أسطورة الدولة The Myth of the State وكتاب س.ب مكفرسون C. B. Macpherson النظرية السياسية لنزعة التملك الفردي The Political Theory of the Possessive Individualism. فهما كتابان مقنعان. غير أن الدارس يجب أن يكون على علم بالتفسيرات. وهناك تاريخ جيد معروف للفكر السياسي هو كتاب جورج سابين George Sabine تاريخ النظرية السياسية(*) A History of Political Theory وقد جمع دي لامار جنسن De Lamar Jenson في كتابه مكيافلي Machiaveili مجموعة من التفسيرات. المطروحة للفكرة. ويحذرنا كل من هربرت بترفيلد herbert Butterfield في كتابه: فن الحكم عند مكيافلي The Statecraft of Machiavelli وف. تشابود F. Chabod في كتابه مكيافلي وعصر النهضة Machiavelli and the Renaissance من تناول مكيافلي بمعزل عن عصره. وأية قراءة سريعة لكتاب مكيافلي المقالات The Discourses تظهر لنا جانبه الديمقراطي. وهناك تفسيرات لهوبز ولوك يمكن أن نجدها في كتاب سابين السالف الذكر، وفي كتاب ليوشتراوس Leo Strauss الفلسفة السياسية عند هوبز أساسها وتكوينها The Political Philosophy of Hobbes: It Basis and Genesis وكتاب هوارد وارندر Howard Warronder الفلسفة السياسية عند هوبز The Political Philosophy of Hobbes وكتاب وليمور كندال Willmore

(*) ترجم إلى العربية بعنوان تطور الفكر السياسي (المترجمان)

Kendall جون لوك وعقيدة حكم الأغلبية John Locke and the Doctrine of Majority Rule وكتاب ج. و. جوخ J. W. Gough الفلسفة السياسية عند جون لوك. ثماني دراسات John Locke‘s Political Philosophy: Eight Studies.

وبالرغم من أننا ركزنا على مكيافلي وهوبز ولوك فإننا لم نفعل هذا من أجل فهم كل بعد من أبعاد فكرهم، بل لبحث ظهور المبرر النظري للدولة الحديثة. والدارسون الذين يرغبون في متابعة هذا الموضوع يمكنهم الاستفادة من كتاب هينز لوباسز Heinz Lubasz تطور الدولة الحديثة The Development of the Modern State وكتاب فرانز نيومان Franz Neumann الدولة الديمقراطية والسلطوية The Democratic and Authoritarian State وكتاب جوديث ن. شكلار Judith N. Shklar النظرية السياسية والأيديولوجيا Political Theory and Ideology وكلها تضم مقالات عن الموضوع والأسباب التي أدت إلى اختيارنا هذا الموضوع واردة في دراستين حديثتين عن مواطن قصور الدولة الليبرالية الحديثة، هما كتاب تيودورج. لوي Theodore J. Lowi نهاية الليبرالية The End of Liberalism و بيتر مانيكاس Peter Manicas موت الدولة The Death of the State.

أما بالنسبة إلى أولئك الدارسين الذين يرغبون في استكشاف ظهور عصر النهضة وعصر الإصلاح الديني والدولة البرلمانية الإنجليزية بتفصيل أكبر فهناك عدد من الدراسات الجيدة. إذ يقدم آرثر ج. سلافين Arthur J. Slavin عددا من التفسيرات في كتابه الملكيات الجديدة والمجالس النيابية. The New Monarchies and Representative Assemblies كما أن كتابي جاريت ماتنجلي Garret Mattingly: الأرمادا Armada وديبلوماسية عصر النهضة Renaissance Diplomacy أصبحا كلاسيكيين وكتاب الفريد فون مارتن Alfred von Martin علم اجتماع عصر النهضة Sociology of the Renaissance يحتوي على كثير من الأفكار. وبعد كتاب ج. موسى G. Mosse أوربا في القرن السادس عشر Europe in the Sixteenth Century عرضا شاملا جيدا، وكذلك كتاب ديفيد اوج David Ogg أوربا في القرن السابع عشر Europe in the Seventeenth Century ويقدم كتاب ج. هـ. هكستر J. H. Hexter إعادة التقييم في التاريخ Reappraisals in History بعض التغييرات الحديثة في التفسير. وهناك مجموعة من المقالات الممتازة عن الفترة بأكملها في كتاب أورست

رانوم Orest Ranum البحث عن العصور الحديثة Searching for Modern Times وبعد كتاب كريستوفر هل Christopher Hill قرن الثورة 1603- 1714 The Century of Revolution 1603-1714 مدخلا ممتازا عن إنجلترا وهناك تفسيرات مختلفة للحرب الأهلية الإنجليزية في كتاب فيليب أ. م. تايلور Philip A. M. Taylor أصول الحرب الأهلية في إنجلترا The Origins of the English Civil War وفي المجموعة الأكثر عمقا التي أعدها لورانس ستون Lawrence Stone باسم التغير الاجتماعي والثورة في إنجلترا 1540–1640 Social Change and Revolution in England1540-1640 وكتاب تريفور استون Trevor Aston الذي يشحذ الفكر الأزمة في أوربا 1560–1660 Crisis in Europe 1560-1660.

وهناك عدة دراسات ممتازة تعقد مقارنة بين النظرية السياسية التي درسناها والنظرية السياسية للثقافات الأخرى في الفترة نفسها تقريبا. فبالنسبة لروسيا هناك كتاب ميشيل شيرنيافسكي Michael Gherniavsky القيصر والشعب: دراسات في الأساطير الروسية Tsar and People: Studies in Russian Myths. وبعد كتاب جيمس س. بلينجتون Jones H. Billington الأيقونة والفأس: تاريخ تفسيري للثقافة الروسية The Icon and Axe: An Interpretive History of Russian Culture وهو دراسة شاملة موحية. وبالنسبة للصين لدينا صورة لإمبراطور عظيم من أسرة مانشو Manchu هن خلال كلماته هو نفسه إمبراطور الصين: صورة ذاتية لكانج-Emperor of China: Self-Portrait of K'ang-hsi من إعداد جوناثان د. سبنس Jonathan D. Spence وهو كتاب جميل.

هوامش الفصل الثالث عشر

(1) Niccolo Machiavelli The Prince, trans. Luigi Ricci (New York: Random. House, 1940, 1950), p. 3.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibid. , p. 29-30.

(4) Ibid., p. 31-32.

(5) Ibid., p. 32.

(6) Ibid., p. 54.

(7) Ernst Cassirer, The Myth of the State (New Haven: Yale University Press, 1946), p. 131.

(8) Ibid., p. 137.

(9) Ibid., p. 138.

(10) Ibid., p. 143.

(11) Thomas Hobbes, Leviathan, ed. by A. R.Waller (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1904), p. 58. Cited in C. B. Macpherson The Political Theory of Possissive Individualism (London: Oxford Univ. Press, 1962), p. 37.

ووجهة النظر الواردة هنا تستند إلى كتاب ماكفرسون المثير.

(12) Hobbes, p. 55. Cited in Macpherson, p. 37.

(13) Hobbes, p. 179. Cited in Macpherson, p. 96.

(14) John Locke, Second Treatise, in Two Treatises of Government, ed. by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1960), p. 304. Cited in Macpherson, p. 200.

(15) Locke, pp. 304-306.

(16) Cited in Macpherson, p. 223.

14 العمل والتبادل الاقتصادي: الرأسمالية في مقابل التراث

ثمة شواهد متزايدة على أزمة الرأسمالية الغربية. فالأحزاب الاشتراكية قد انتخبت لحكم معظم أوربا. والاقتصاد الأمريكي يكافح ضد المعدلات العالية للتضخم والبطالة (وهما عاملان يتناقضان عادة). وهناك دراسة فيدرالية بعنوان العمل في أمريكا (1972) وجدت أن 42٪ فقط من العمال أصحاب الياقات الزرقاء، و 43 ٪ من العمال أصحاب الياقات البيضاء، سيختارون نفس العمل الذي يزاولونه الآن لو أتيحت لهم الفرصة ليبدؤوا حياتهم من جديد. وكشفت إحصائية قام بها المجلس الأمريكي للإعلان أن غالبية الأمريكيين يتخذون مواقف سلبية من مبدأ الاقتصاد الحر.

فما الرأسمالية؟ وأين ومتى وكيف نشأت؟ وماذا حلت من مشاكل العمل والتبادل؟ ما العلاقة التي تربطها بالحرية والديمقراطية ومستوى معيشتنا المرتفع؟ وما علاقتها بمشكلات التفاوت والوظائف والصحة والبيئة والإنتاجية؟ وهل جعلتنا أكثر حرية؟ وهل تخلق الوظائف؟ هل تدفع لنا مزيدا من الأجر

وتتيح لنا مزيدا من الفراغ؟ إذا كانت قد أدت عملها بكفاءة فيما مضى، فما سبب الأزمة الراهنة؟ أم أن حديث الأزمة هذا إن هو إلا تشاؤم قصير النظر؟ سنحاول أن نجيب عن بعض هذه الأسئلة في هذا الفصل.

قبل الرأسمالية: أساليب العمل والتبادل التقليدية

تعرف الرأسمالية بعدة طرق مختلفة ولكن أي تعريف مفيد يجب أن يقدم وصفا لسلسلة من التطورات الاقتصادية الحديثة للغاية في التاريخ الغربي في الخمسمائة سنة الأخيرة أو حوالي ذلك. فلا جدوى في الاعتقاد بأن الرأسمالية نظام اقتصادي خالد أو عالمي، ولا معنى في تصور الرأسمالية على أنها النظام الذي أشبع الحاجات البشرية الأساسية أو الطبيعية. والحقيقة أن النظام الرأسمالي استثناء وليس قاعدة، وأن الرأسمالية منعطف حديث في تاريخ أوربا بعد العصور الوسطى، وأنها لم تبلغ نضجها وتصبح نظاما واضح المعالم إلا في القرنين الآخرين، ولا تزال نظاما غربيا إلى درجة كبيرة.

ومن أفضل الطرق لتبين تفرد حضارتنا الرأسمالية الحديثة، حضارة السوق والعمل التجاري، أن ندرس الوسائل التي كانت تتم بها النشاطات الاقتصادية-كالعمل والمبادلة-في شق البقاع ومختلف حقب التاريخ الإنساني. فقد وجد علماء الأنثروبولوجيا تباينا شاسعا بين أنواع النشاط الاقتصادي في المجتمعات القبلية والريفية التقليدية، وكتب أحدهم، وهوماننج ناش، يقول:

«تكشف حياة البشر الاقتصادية عن تنوع كبير في الزمان والمكان. فالاهتمام الاقتصادي الرئيس في جزر النيوهبريدز (بجنوب المحيط الهادي) هو جمع الخنازير فالناس يعملون بتربية الخنازير ومبادلتها وإقراضها بالفائدة، وفي خاتمة المطاف يقومون بذبح ما أنفقوا العمر في جمعه منها، في وليمة شعائرية ضخمة، والملكية الخاصة في السلع الإنتاجية لا أثر لها بين قبائل البوشمان في صحراء كالهاري (بجنوب أفريقيا). فكل ما تصطاده جماعات القناصين تتقاسمه العشيرة. ويقوم كل بستاني في جزر ميلانيزيا بحمل شئ من البطاطا إلى بيت الرئيس. وهناك يأخذ كوم البطاطا في الارتفاع-وأخيرا يدركها الفساد، فتجد القبيلة في ذلك مهيأة لمزيد من

الفخر. ويعيش هنود جواتيمالا والمكسيك جماعات لكل منها تخصصه الاقتصادي. فطائفة تنتج الفخار، وأخرى البطاطين، وثالثة تنتج الخشب، وغيرها تصدر فائض الذرة. وهذه الطوائف يربط بينها نظام أسواق ومبادلة معقد[1].

فالتنوع في الحياة الاقتصادية للمجتمعات قبل الرأسمالية يبلغ من الشدة حدا يجعلنا واثقين من أن نجد استثناء لكل قاعدة. ولكن برغم هذه الصعوبة، فإن ما بين معظم هذه المجتمعات من تشابه، يسمح لنا بالتمييز بين المجتمعات السابقة على الرأسمالية والمجتمعات الرأسمالية.

وقد أشرنا في الفصل السابق إلى المجتمع الرأسمالي على أنه مجتمع السوق. وعلينا أن نحترس من استخدام هذه التفرقة استخداما فضفاضا. فقد أشارماننج ناش في العبارة إلى استشهدنا بها توا إلى وجود «نظام أسواق وتبادل معقد» في المجتمعات الريفية في المكسيك وجواتيالا. وقد قام شكل من أشكال السوق في معظم المجتمعات الريفية، بل إن بعض أوليات المدن كانت أساسا أسواقا لتبادل إنتاج الريف وحرف المدينة والواردات من الأصقاع النائية. ولكن بالرغم من ذلك تظل نظرتنا إلى المجتمع الرأسمالي الحديث على أنه مجتمع سوق مفيدة للغاية. وعلة ذلك أن علاقات السوق تتخلل كل شيء في المجتمع الرأسمالي. فجميع علاقات المجتمع الرأسمالي تتجه إلى حد كبير إلى أن تكون علاقات سوق. والصورة المثلى هي تلك التي يصبح فيها السوق في المجتمع الرأسمالي بمثابة «اليد الخفية» التي تشرف على كافة العلاقات الاجتماعية وتتحكم فيها، وقد ذكر واحد ممن زاروا أمريكا حديثا «أن كل ما فيها للبيع، وكل من فيها يعامل معاملة الزبون، أي معاملة المشتري أو البائع، وهذا هو المعنى الذي بدأ يتكشف في مجتمع السوق في إنجلترا في القرن السابع عشر، وهو ما شهده توماس هوبز جنينا.

التبادل قبل ظهور نظام السوق: الإنتاج العائلي والعطاء المتبادل وإعادة التوزيع

أن السوق هو نظام توزيع أو تبادل. ولكن هناك نظما أخرى غيره. والحقيقة أن السوق في معظم التاريخ البشري لم يكن إلا وسيلة ثانوية

للتوزيع والتبادل. فقد اعتمدت معظم المجتمعات الغابرة على أنظمة للتبادل أطلق عليها بعض علماء الأنثربولوجيا اسم «الإنتاج العائلي» و«التبادل المشترك» و «إعادة التوزيع». وتد حل السوق في المجتمع الرأسمالي الحديث محل معظم هذه الأشكال.

فنظام الإنتاج العائلي من أقدم أشكال التبادل. وتذكرنا العبارة بالكيفية التي يتم بها توزيع السلع في الأسرة المتوسطة-إلى يومنا هذا تقريبا، وإن كانت أعم في المجتمع الزراعي التقليدي. فالكل يعمل، والكل يشارك في ثمرة العمل. وهذا النظام معقول بالنسبة لنا في الأسرة. فلا يخطر ببال الوالدين أن يمتنعا عن إطعام أولادهما لأنهم يعملون أقل، ولا يحتاج الأولاد إلى شراء معيشتهم اليومية أو مقايضتها: فهذا شئ متوقع، ولا تقترن الأسعار بالسلع والخدمات، وإنما يؤدى العمل ويستفيد الكل.

وقد يدهشنا أن ندرك أن الإنتاج العائلي، كان ولا يزال هو النموذج النمطي للاستبدال في مجتمعات أكبر بكثير من الأسرة. ولكنه ظل في الواقع ساريا بين الأسر الممتدة والعشائر والقبائل والجماعات الكبيرة الأخرى من الناس طوال التاريخ. فالإنتاج العائلي هو أساسا إنتاج السلع للاستعمال لا للبيع أو الكسب. وقد كانت معظم المجتمعات السابقة على الرأسمالية تتبع، بمعنى من المعاني، نمط الإنتاج العائلي بصورة ما. وقد سماه قدامى اليونان الإيكونوميا Oeconomia وهي أصل كلمة Economy أي الاقتصاد وقد أكد أرسطو أن جوهر الإيكونوميا والاقتصاد هو الإنتاج لاستعمال الجماعة، أي الإنتاج العائلي. وهو يقول أن هذا أمر لا شأن له بالإنتاج في سبيل الكسب أو النقود أو الربح عن طريق السوق، فمثل هذا النشاط مختلف تماما عن «الاقتصاد». أما اليوم في المجتمع الرأسمالي فنحن نعرف الاقتصاد تعريفا عكسيا تماما.

وكان الإنتاج العائلي، أي الإنتاج للاستخدام والتوزيع داخل الجماعة، هو القاعدة المتبعة في المجتمعات الإقطاعية في العصور الوسطى أيضا. فكانت الضيعة في العصور الوسطى وحدة إنتاج وتوزيع مكتفية بذاتها. ولم يكن هناك محل للأسواق خارج المدن. وكانت الضيعة الإقطاعية-كالعائلة الرومانية أو العشيرة اليونانية-تدبر أمورها مستقلة عن الأسواق مع تفاوت بالغ في درجة السلطة التي تمارس في الإنتاج والتوزيع. فكان رب العائلة

الروماني أشبه بالطاغية، وكذلك كثير من أرباب الإقطاع في العصور الوسطى في الغرب. ولكن لم يكن هذا أمرا حتميا في إطار نظام الإنتاج العائلي. فعلى سبيل المثال كانت عائلات النرادروجا Zadruga وهم من صقالية الجنوب شديدة الديمقراطية. والواقع أن سياسة اتخاذ القرار-أعني تحديد من الذي يحصل على ماذا-تختلف تماما عن اقتصاد العمل المشترك للانتفاع العام. فالضياع والأسر والجماعات تتباين فيما بينها تباينا شاسعا، يتراوح ما بين الاستبدادية والديمقراطية.

وفي إمكان المجتمع أن يقسم الموارد ويتبادل السلع كما تفعل الأسرة الكبيرة، ولعل هذا ما فعلته معظم المجتمعات. فقد جرت عادة معظم المجتمعات على ممارسة نوع من التبادل المشترك أو إعادة التوزيع في داخل المجتمع الذي يشبه العائلة، ومع غيره من المجتمعات العائلية أو حتى مع الغرباء.

أما العطاء المتبادل Reciprocity فهو التعبير الذي يطلقه علماء الأنثربولوجيا على البذل والعطاء. فأعضاء الجماعة الذين يعدون أنفسهم أهل بيت واحد يبذلون عملهم وثمار عملهم لسائر الأعضاء وينتظرون منهم رد (أو مبادلة) هذه الهدية وهم بالفعل يقومون بما هو متوقع منهم. وكثيرا ما يقوم العطاء المتبادل في المجتمعات القبلية ذات الأسر المتعددة أيضا. ومن النماذج الأثيرة عند علماء الأنثربولوجيا تلك العادة التي ظلت سائدة حتى عهد قريب بين هنود الكواكيوتل Kwakiutl على الساحل الكندي للمحيط الهادي. فقد أدهش هنود الكواكيوتل علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين، ومنهم روث بنديكت في كتابها نماذج من الثقافة (1934)، بسبب عادتهم في التهادي، التي تعد سخرية لاذعة من الثقافة الرأسمالية الأمريكية القائمة على الاستيلاء والاستحواذ. فهؤلاء الهنود يستمدون مكانتهم في مجتمعهم عن طريق التنافس في التنازل عن ممتلكاتهم (بل حتى تبديدها) مع أندادهم. وكانت الأعياد الموسمية المعروفة بمهرجانات الشتاء (البوتلانش) Potlatch، مناسبات لهنود الكواكيوتل لاستعراض ثرواتهم بالتنازل عنها كلها. وقد فسر علماء الأنثربولوجيا عادة الانتقال من «الثراء إلى الأسمال» هذه على أنها طريقة لتوزيع الثروة (القوارب، والخرز، وزيت السمك، وأسماء الأعلام الهامة، والأغاني والكنى) بالعدل والقسطاس على أهل القبيلة. وكانت هذه

المهرجانات التي يعقدها هؤلاء الهنود والممارسات المماثلة في بذل أو تفتيت الممتلكات بين المجتمعات نظاما في التبادل ونظاما موسميا لإزالة الفوارق والمساواة. فهذه العادة تكفل حصول كل فرد على الرعاية، وعدم احتكار أحد للثراء الفاحش أو السلطة لأجل طويل.

وربما كان التبادل المشترك هو أقدم أنواع التجارة الخارجية. والمثال التقليدي هو التبادل داخل حلقة كولا، الذي يمارسه سكان حلقة من الجزر تسمى تروبرياند في المحيط الهادي قرب غينيا الجديدة. فتبادل السلع الصعبة (كالخنازير والبطاطا والزوارق والفخار) يسبقه تبادل شعائري للأساور والعقود التي تحظى بتقدير أعظم بكثير لدى التجار فكانت العقود تتنقل حول حلقة الجزر في اتجاه عقرب الساعة، بينما تسافر الأساور في الاتجاه العكسي. وتحظى بعض الحلي المصنوعة من المحار بتقدير عظيم، وتعد جميعا أغلى قيمة من الخنازير أو الزوارق. ويعد الحصول على حلية من هذه الحلي في عرف ابن هذه الجزر الهدف الرئيس من التجارة ولكن كل هذا كان يتم دون مساومة عليها، ولا محل لاكتنازها. فالفرصة متاحة لكل فرد أن يقتني واحدة من هذه الأشياء بعض الوقت ثم يعطيها لغيره.

إن تبادل الأخذ والعطاء شائع للغاية في أفقر المجتمعات وأبسطها، غير أن التبادل المشترك يمثل قيمة متأصلة في المجتمعات البدائية والفلاحين إلى حد أنه لا يتلاشى إلا ببطء شديد. ففي أجزاء من أمريكا الجنوبية وأفريقيا وآسيا-لم تكتسب بعد طابعا تجاريا من خلال انتشار اتجاهات السوق ونظمه-يعيش الناس ويعملون بدون نقود حتى اليوم كما لو كانوا جزءا من أسرة تبادلية كبيرة. ويذكر مصري نشأ في إحدى القرى الصغيرة أنه دهش حين علم، بعد أن نزحت أسرته إلى القاهرة أنه بحاجة إلى نقود يدفعها ثمنا للحلاقة أو لشراء حذاء أو طعام. ففي القرية يحصل ابن الحلاق على الخبز من الخباز، وابن الخباز يصلح حذاءه عند الإسكافي، وابن الإسكافي يقص شعر رأسه عند الحلاق؛ وكل هذا بدون نقود أو تعهدات أو تسجيل في دفتر حساب. أما في القاهرة فكان يحتاج إلى النقود ولكن حتى هناك كان التقسيط (الشك) والعطاء والهدايا جزءا معتادا في الحياة، وما زال هذا المصري نفسه، وهو اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية، يقاوم فكرة إرسال «بطاقات شكر» عندما يقيم في بيوت المصريين

الآخرين في الولايات المتحدة الأمريكية. فيقول «إن كلمة أشكرك» إهانة لأنها بمثابة وضع نهاية «لمعاملة ما». فنحن المصريين نأخذ كرم الضيافة أمرا مسلما به. والأمر الذي نتوقعه لا يتطلب منك الشكر. وقد تكون كلمة «أشكرك» ذاتها هي البديل المهذب، والضعيف في الوقت ذاته، الذي يطرحه مجتمعنا التجاري ليحل محل «العطاء المتبادل» وقد تكون ندرة استخدام كلمة من «فضلك» أو «شكرا» في بلدان العالم الأقل في نزعتها التجارية علامة على مزيد من الاهتمام المتبادل لا نقصا في الأدب. أو لعل الأدب نفسه علامة على اختفاء الشعور الصادق-أو ما أطلق عليه رالف والدو إمرسون «الفضيلة التي تبددت»

أما إعادة التوزيع في ضرب من التبادل المنظم، ينطوي على الأخذ والعطاء بدون أسعار أو مساومة أو نقود أو حساب. ولكنه أقل تلقائية أو عفوية، إذ يتولاه عادة الرئيس أو الملك أو الحكام أو وكلاؤهم المتخصصون. فتحصل السلع الفائضة (كما تحصل الضرائب) وتحفظ في مخزن رئيس أو بنك أو شونة. وفي الأنظمة البيروقراطية المركبة في بلاد ما بين النهرين ومصر والهند والصين وممالك الأزتيك والإنكا الأمريكية كانت توجد مخازن ضخمة للغلال والنبيذ والخزف والأقمشة والحلي والأعمال الفنية وغيرها من السلع وكثيرا ما كانت هذه السلع تستخدم في هذه الإمبراطوريات لتدعيم بيروقراطية الدولة والجنود والصفوة الحاكمة، وكذلك لسد الاحتياجات الطارئة للناس. أما في المجتمعات الإقطاعية الأقل تعقيدا، ذات البيروقراطية الأقل بطشا أو الأخف وطأة. فغالبا ما كانت الجباية والتوزيع أكثر ديموقراطية، وفي بعض المجتمعات القبلية التي لا يوجد فيها حتى طبقة عليا إقطاعية ويتم جمع الطعام وتوزيعه على سبيل التبرع فيستفيد منه الجميع، ما عدا الرئيس. وهناك نكتة سائدة بين أوائل علماء الأنثروبولوجيا الذين درسوا القبائل الهندية الأمريكية، و هي أنك تستطيع دائما أن تكتشف رئيس القبيلة بأن تبحث عن أفقر إنسان. إذ يبدو أن مطالب إعادة التوزيع يمكن أن تكون كبيرة إلى حد أن الرئيس كان يتنازل عن كل شيء يستطيع جمعه، ولا يحتفظ إلا بمكانته في القبيلة.

ويكشف وصف إعادة التوزيع بين هنود الكريك في القرن الثامن عشر عن مدى ديمقراطية النظام، فقبل أن يحملوا:

« ... محاصيلهم من الحقل تقام شونة في قلب المزرعة يقال لها شونة الملك، تودع فيها كل أسرة كمية محددة حسب قدرتها أو رغبتها، أو لا تودع إن شاءت. وهي وإن كانت تبدو في الظاهر إتاوة أو ضريبة للزعيم المحلي، فإنها في الحقيقة مخصصة لشيء آخر فهي بمثابة خزانة عامة تموّن من الحصص الاختيارية القليلة، ويكون لكل مواطن حق فيها على السواء في حالة نفاد مخزونه الخاص، فهي بمثابة مخزون إضافي يمكن أن يلجأ إليه الإنسان للعون، ولمساعدة المدن المجاورة التي يكون محصولها قد نقص، أو لإعالة الغرباء وأبناء السبيل، وتقديم مدد وتموين إذا كانت هناك حملات تأديبية، ولكل المتطلبات الأخرى للدولة[2].

إن أنظمة التبادل الاقتصادية السابقة على السوق-الإنتاج العائلي أو التبادل المشترك أو إعادة التوزيع-قد تكون اختيارية أو إجبارية، ديمقراطية أو مفروضة. ويتوقف هذا على درجة المساواة الاجتماعية والتدرج الطبقي وعلى مدى المشاركة في السلطة أو احتكارها. والفارق المهم بين كافة الأنظمة السابقة على السوق ونظام السوق ذاته هو أن الأولى تبقى السلوك الاقتصادي الخالص في أضيق الحدود. والحقيقة أنه لا وجود لما يسمى بالاقتصاد أو النشاط الاقتصادي في المجتمع السابق على السوق، وما نسميه اقتصادا كان يفهم على أنه مجرد جانب من جوانب الحياة الاجتماعية. فالتراث والدين والعادات والعلاقات الإنسانية هي سبب القيام بالعمل والتبادل والتزويد وتخصيص الموارد وهي السياق الذي يحدث هذا كله في إطاره. وكل إنسان يؤدي ما ينتظر منه. فالعمل والإنتاج والسلع المادية ليست غايات في ذاتها، بل هي وسائل للعيش تقررها للمرء أسرته الممتدة أو قبيلته أو قريته.

أصول الرأسمالية: الأسواق والمنطق والرغبة

كان منظرو المجتمع الرأسمالي الناشئ-من توماس هوبز إلى آدم سميث-يتصورون أن الأنانية والمنافسة والمساومة والملكية الخاصة سمات أزلية للطبيعة البشرية يتميز بها التاريخ الإنساني كله. أما اكتشاف التنوع الإنساني وتطور النظم الاقتصادية (الذي درسناه في القسم السابق) فهو إلى حد كبير من إنجازات القرن التاسع عشر. ولقد كانت هناك اكتشافات سابقة

رائدة في هذا المجال بطبيعة الحال منها الوعي بالتنوع والتغير في كتابات مونتسكيو Charles de Secondat Montesquieu وفيكو Griambattista Vico في أوائل القرن الثامن عشر. غير أن تجربة الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر-على الأرجح-هي التي جعلت المفكرين الأوروبيين يدركون، بشكل عام أهمية التغير الإنساني، وبخاصة التغير الاقتصادي، فالقرن التاسع عشر هو العصر الذهبي للدراسة التاريخية، وهو عصر دراسة التطور والأصول، وأول عصر طرحت فيه الفكرة القائلة باحتمال تغير الطبيعة البشرية ذاتها من عصر إلى عصر. إن عالم داروين وماركس وعلم الأنثروبولوجيا لم يعد في مقدورهما أن يتصورا أن اتجاهات المجتمع الرأسمالي أو مؤسساته كانت موجودة في كل زمان.

وقد وضع المدافعون عن الاقتصاد الجديد في القرن التاسع عشر-كجماعات ليبرالي مانشستر الإنجليز وأصحاب مذهب المنفعة، الناطقين بلسان الطبقة الوسطى من التجار وأصحاب الصناعات رأيا جديدا عن فطرية الأفكار وأشكال السلوك الرأسمالية، كان أشد اتساقا مع وعي عصرهم بالتاريخ. فذهبوا إلى أن الرأسمالية وإن لم تكن قد وجدت دائما، فإن الحاجة الغريزية إلى الرأسمالية ومنطقها الخاص وجدا دائما، وما كان التاريخ إلا تطور تلك الرغبة وذلك المنطق. وكان لأفكارهم من التأثير ما جعلها تكاد تصبح أفكار الأمريكيين البديهية الشائعة في القرن العشرين. إن كل ما حدث هو أن التجارة البدائية قد ازدادت تعقيدا على مر السنين، وأن الناس قد أدركوا بالتدريج أنه من الأسهل أن يلصقوا بطاقات السعر (أو القيمة المالية) على الأشياء التي كانت تجري المقايضة عليها، وأن التجارة المحلية أفضت إلى التجارة الوطنية وأخيرا إلى التجارة العالمية مع نمو المعرفة الجديدة بفنون التسويق. فهؤلاء المدافعون عن المذهب الجديد كانوا يؤكدون في الواقع أن الرأسمالية، وإن لم تكن قد وجدت دائما، فإن ما حدث، على الأقل، هو أن النزوع الإنساني الطبيعي للمقايضة قد ازداد تعقيدا. وهذا القول-في كثير من النواحي-إن هو إلا تعبير آخر عن فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة.

ولا يزال الكثيرون منا حتى اليوم يفرضون أن الرأسمالية تطورت منطقيا من الداخل إلى الخارج، ومن البسيط إلى المركب، ومن المحلي إلى الأجنبي،

ومن النطاق الصغير إلى النطاق العالمي. فنحن نفترض مثلا أن المقايضة بين الأصدقاء أفضت بالتدريج إلى مزيد من التبادلات النقدية الأكثر كفاءة، وأن التجارة المحلية أصبحت أشد اصطباغا بالصيغة النقدية مع ازدياد تعقدها، وأن المؤسسات الرأسمالية-كالنقود والأسواق والأسعار والأرباح والملكية الخاصة-قد امتدت من القرية إلى المدينة إلى الدولة إلى العالم لأنها أثبتت تفوقها على الطرق الأكثر بساطة. وثمة شيء ما في هذا الافتراض يدخل الراحة على نفوسنا، فهو يسمح لنا بالاعتقاد بأن الرأسمالية المثلى بدأت بين الأصدقاء وأنها نشأت في جماعات صغيرة، وانتشرت انتشارا طبيعيا وتدريجيا لأن الناس أرادوا لها ذلك ونحن نجد قدرا كبيرا من الراحة حين نعرف أن ما وقع قد وقع وفقا للمنطق وتعبيرا عن رغبة بشرية.

والواقع أن هذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. فمن الأشياء التي تدعو إلى أقصى حد من الاستغراب في تاريخ الرأسمالية أن معظم الناس حاربوها في كل خطوة من خطوات توسعها. فرجل الدين والحرفي والمزارع والقروي والعامل والمالك والمستأجر بل كثير من أعضاء الطبقة الوسطى الناشئة ببطء، قاوموا جميعا التوسع في الرأسمالية، إذ كانت تبدو دخيلا خطرا على الأوضاع المحلية والتقليدية.

إلا أن المدافعين عن الرأسمالية في القرن التاسع عشر لم يكونوا مخطئين تماما. فقد كان هناك ضرب من الحتمية المنطقية في توسع الرأسمالية، وكان المنطق هو اتساع الأسواق. فأسعار السوق أقل مدعاة للخلاف من المقايضة، وأوضح من المساومة. وبمجرد أن يتم شراء بعض الأشياء وبيعها حتى يصبح من اللازم بذل جهد خاص لمنع الناس من شراء أشياء أخرى وبيعها. والبحث عن الربح من خلال بيع سلعة أو في مجال معين كان يؤدي إلى بدء المساومات في مجالات أخرى. إن توسع الأسواق لم يكن ضروريا من قبل، بل إن معظم الحضارات القديمة عرقلت توسعها، ولكنها ما إن اتسعت حتى تفتح المجتمع كله لمنطقها على نحو متزايد. ولذا فان بوسعنا إرجاع تطور الرأسمالية إلى نمو مجتمع السوق من الأسواق الأولى.

كانت الأسواق موجودة في معظم المدن القديمة وكانت قوافل التجار هي التي شقت أول الطرق التي تربط المدنيات الحضرية كلا بالأخرى.

ولكن أساليب التجار والأسواق لم تكن مهمة على الإطلاق في الاقتصاد الداخلي للحضارات القديمة بل إن الكلام عن وجود اقتصاد خارج دائرة المدينة غير صحيح. ذلك لأن كلمة «الاقتصاد» تفيد عالما من النشاط المنفصل لا وجود له في بقية أجزاء المدينة أو الريف. فالعمل والتبادل وفق تقاليد الإنتاج العائلي والعطاء المتبادل والتوزيع، كانت مجرد تعبير عن جوانب من الحياة، تخضع لنفس العادات والعلاقات الشخصية التي يخضع لها الزواج والعبادة واللعب والثأر.

ولم يظهر مجتمع السوق للوجود إلا عندما تغلغلت أساليب السوق في نسيج العمل والتبادل برمته. وكان هذا مستحيلا في المجتمع الزراعي التقليدي. فلم يكن الفلاحون بحاجة حتى إلى سوق المدينة. إذ أن الذين كانوا يجلبون قليلا من البيض أو بطانية إلى المدينة في يوم السوق كانت سعادتهم بالعودة بها تعادل سعادتهم ببيعها. ولو أن أحدا اقترح عليهم تحويل معيشتهم الزراعية إلى سوق ضخمة يبيعون فيها عملهم بالساعة، ويشترون الأرض ويبيعونها كما لو كانت بيضا، أو يستخدمون أدواتهم ومهاراتهم لكسب النقود، لارتاعوا. ومع ذلك فقد كانت هذه المتاجرة بالعمل والأرض ورأس المال وتحويلها إلى نقود هي عين ما وقع في مجتمع فلاحي بعينه-في زمن متأخر من العصور الوسطى في أوربا-وهي الواقعة التي غيرت وجه العالم.

لقد كان من غير المحتمل أن تكون أوروبا عام ألف منبتا للنزعة التجارية، شأنها في هذا شأن الإمبراطوريات القديمة التي يعود تاريخها إلى ألف أو ألفي عام قبل ذلك التاريخ. وتعد أقوال أرسطو انعكاسا لنظرة عصره «لحياة الحرفيين أو التجار»، حين قال إنها حياة «تخلو من النبل وتعادي كمال الشخصية»، تماما مثلما عبر شيشرون عن نظرة رومانية تقليدية للقضية نفسها حين قال: (إن من يشترون بالجملة لكي يبيعوا بالتجزئة، يعيشون حياة «دنيئة» لأنهم «لن يجنوا أية فوائد بدون قدر كبير من الكذب». وقد أدان المفكرون المسيحيون في أوربا العصور الوسطى كذلك قيم الأسواق وأوجه نشاطها، فكان المثل السائر في العصور الوسطى: «قلما يرضى الله عن التاجر». وقد كتب القديس توما الإكويني يقول: «إن الأمر كله لخطيئة: فاللجوء للخداع بغرض بيع شيء ما بأكثر من ثمنه العادل لهو أشبه برجل

يخدع جاره. إن عقيدة «الثمن العادل» (أي «الثمن المعقول» الذي لا يستفيد من الندرة ولا من مهارة الوسيط) وتحريم الربا (الذي كان يعني في بداية الأمر إقراض المال بأي قدر من الفائدة) والارتياب العام خلال العصور الوسطى في النقود والتجار، مقترنا بالاكتفاء الذاتي الزراعي في مجتمع العصور الوسطى، كل ذلك قد حد من النشاط التجاري وقصره على المدن والأسواق الموسمية.

يشير المؤرخون إلى عدد من التغيرات في المجتمع الأوربي بعد عام ألف لتفسير انتشار أساليب السوق وقيمة. فقد تضاعفت المدن واتسعت، وازدادت سيطرتها على الريف بشكل يكاد يكون مستمرا بعد عام ألف (وإن كان الانخفاض في عدد سكان الحضر نتيجة للطاعون في القرن الرابع عشر، ربما أدى إلى دفع عجلة الاختراع في مجال التكنولوجيا والتجريب في النواحي التجارية). وأتاحت الحروب الصليبية للأوربيين التعرف على أسواق الشرق، وسلع الترف والفنون التجارية، والاستيلاء على كثير من الأسلاب الكافية لتحويل آلاف الجنود إلى وكلاء لتجارة الفلفل والتوابل والسلع الأخرى. وبحلول عام 1500 كانت تكنولوجيا الملاحة وصناعة بناء السفن والبارود في أوربا قد تفوقت على مثيلتها الإسلامية والصينية. وأزال ملوك أوربا الحدود التجارية المحلية، وحاربوا النبلاء المتمردين بجيوش وطنية، ووضعوا أساسيات اقتصادية وطنية وأقاموا صناعات وطنية. وظهرت طبقة متوسطة جديدة كاملة من التجار ورجال البنوك وأصحاب الصناعات الحرفية، تفوق كثيرا من النبلاء غنى، كانوا يدفعون ثمن الاحترام والتقدير لأوجه نشاطهم ومشاريعهم ومثلهم. ولجأ بعض النبلاء الفقراء والأذكياء إلى إدارة أراضيهم على أساس تجاري بتحويل الالتزامات الإقطاعية القديمة إلى إيجارات نقدية ثابتة وتسييج الأراضي التي اعتاد الفلاحون زراعتها على المشاع (نصف الأراضي القابلة للزراعة في إنجلترا على سبيل المثال) وتحويلها لاستخدامهم الشخصي كمراع للأغنام تدر ربحا أكبر. وتحولت طرائف الحرفيين في العصور الوسطى والتي (تسمى بالنقابات guilds) والتي كانت تقوم بحماية مصالح أعضائها الاقتصادية إلى صناعات متنافسة تستخدم الفلاحين المعدمين بدلا من تدريب الصبيان وعمال اليومية ليصبحوا حرفيين في نهاية الأمر.

كانت مؤسسات مجتمع السوق-النقود والأسعار والأرباح والملكية الخاصة والأجور والتنافس-قد تطورت قبل عام 1500 داخل حدود مجتمع إقطاعي. وقد كان الإقطاع نسقا من القوانين والعادات والولاء السياسي له ما يبرره في نطاق اقتصاد العصور الوسطى الزراعي اللامركزي. ولكن مجتمع السوق اقتضى وجود مجموعة جديدة كاملة من المؤسسات والأفكار القانونية والاجتماعية والسياسية وشجعها، ويمكننا أن نطلق على هذه المجموعة اسم الرأسمالية.

لقد كانت الرأسمالية هي النظام الذي أضفى شرعية قانونية وسياسية واجتماعية على الأرض والعمل ورأس المال بوصفها عناصر منفصلة في السوق يمكن تحويلها إلى نقود أو أسعار.

ففي المجتمع الإقطاعي لم يكن المرء في أغلب الأحيان يشتري الأرض أو يبيع العمل أو يستثمر رأس المال، إذ أن هذه كانت عناصر للحياة، وليست مقولات اقتصادية. لقد كانت الأرض بيتا أو حقلا أو مقرا وليست عقارا. وكان العمل Labour نشاطا أو عملا يوميا أو مخاض ولادة(*) وليس وقتا وجهدا للبيع. ولم يكن رأس المال يستخدم حتى للدلالة على القطيع أو المحاريث التي تعد استثمارا للفلاح أو للجماعة في الإنتاج في المستقبل.

وحين يقول الناس إن الرأسمالية هي نظام للملكية الخاصة فإنهم يقصدون الملكية الخاصة لرأس المال-أي الموارد الإنتاجية في المجتمع، لا يقصدون الملكية الخاصة للأشياء الشخصية، كالملابس والأثاثات. وهذا يسبب الالتباس أحيانا. فكل المجتمعات تقريبا اعترفت بالملكية الخاصة للمقتنيات الشخصية، أما الرأسمالية فقد اعترفت بالملكية الخاصة لما قد يسميه إنسان العصور الوسطى الملكية العامة-أي الأدوات الضخمة والموارد أو رأس المال الذي يستند عليه الإنتاج في المستقبل. (وهكذا، فعندما يتحدث الاشتراكيون عن إلغاء الملكية الخاصة فإنهم يعنون-عادة-المصانع والشركات والمصارف ومحطات التليفزيون، وليس أجهزة التليفزيون والسيارات والممتلكات الشخصية). والقول بأن رأس المال مملوك ملكية فردية لا يعني أن كل فرد يملكه، وإنما تملكه حفنة هي الرأسماليون.

(*) يستخدم المؤلف المعنى المزدوج لكلمة Labour في الإنجليزية، حيث تدل على العمل من جهة، وعل آلام الوضع من جهة أخرى. (المراجع)

إن الرأسمالية لم تحل فجأة محل الإقطاع بعد عام 1500، فحتى بحلول عام 1700 لم يكن مجتمع السوق قد نال من الشرعية القانونية ما يضفي وضعا قانونيا على الأرض والعمل ورأس المال بوصفها كيانات اقتصادية منفصلة. ولم يلغ نظام القنانة أو عبودية الأرض) رسميا في فرنسا إلى أن قامت الثورة عام 1789. كما أن القوانين المنظمة للجماعات الحرفية في إنجلترا-مثل تحديد عدد الصبية المسموح لكل صانع قبعات بتدريبهم باثنين- ظلت سارية المفعول إلى أن صدر قرار بإلغاء قانون الحرفيين عام 1813. ولم تكن الطبقة الوسطى الصناعية والتجارية في إنجلترا ممثلة تمثيلا كاملا في البرلمان إلى أن تم التصديق على قانون الإصلاح عام 1832.

وحتى اليوم لا تزال هناك قوانين تحد من الاتجاه نحو إدارة كل جوانب الحياة على أساس تجاري كامل في الولايات المتحدة الأمريكية، أكثر الدول الرأسمالية تقدما في العالم. فقوانين الأحد «الزرقاء» تحد من الزمن المخصص للتسوق في بعض الولايات. والبغاء محرم في معظم الأماكن، ولا يستطيع الإنسان أن يستخدم الملكية الخاصة أو يوقع عقدا من أجل أي غرض يرغب فيه البائع والمشتري بل إن السوق ليست لها اليد الطولى بشكل كامل من النواحي القانونية والسياسية والاجتماعية. وهكذا فإن نزوع الرأسمالية إلى صبغ كافة جوانب الحياة بصبغة السوق، وإضفاء الشرعية عليه، لم يزل غير كامل.

ولكن يمكننا أن نكوّن فكرة عن المعارضة التي واجهتها الرأسمالية في شبابها إذا ألقينا نظرة فاحصة على بعض أمثلة التطور غير الكامل هذه في الوقت الحالي. إن قوانين منع البيع والشراء يوم الأحد وخطر البغاء، في طريقها إلى الاختفاء، وتكاد تكون هناك حتمية منطقية للتوسع في الشراء يوم الأحد وجعل البناء مشروعا. وتبدو المعارضة لهذا الاتجاه وكأنها تقف دائما ضد العقل والتطور. فإذا كان بوسع الناس شراء القهوة يوم الأحد، فلماذا إذن لا يشترون الويسكي؟ وإذا كان بوسعهم أن يشتروا احتياجاتهم يوم السبت، فلم لا يشترونها يوم الأحد؟ هل نشرّع ما يجب أن يشربه الناس؟ أتقوم بفرض العقاب على العمال الذين يعملون يوم السبت، أو على المسلمين الأمريكيين الذين يأخذون عطلتهم يوم الجمعة؟ والأمر كذلك بالنسبة للبغاء. أليست الشرعية خيرا من النفاق، وخيرا من تحويل

النساء الفقيرات إلى مجرمات، واحتمال زيادة انتشار الأمراض السرية؟

إن السوق الجبار. وتوسعه يؤدي في غالب الأمر إلى مزيد من المساواة والعقلانية والعدالة، فهو يقضى على السوق السوداء والتحيز والنفاق وعدم الكفاءة. غير أن اندفاعه نحو التسوية بين الأشياء في التجارة يفرض ضريبته على القيم الإنسانية: أي على قداسة الزواج والأسرة، والحاجة إلى الصفاء الروحي، والإخلاص الشخصي، والصداقة والحب. وقد نعترض على تحول الناس إلى مستهلكين ومقامرين بدلا من أن يكونوا أبناء وعشاقا، ولكن كل خطوة في ذلك الاحتجاج عقيمة ورجعية بل غير منطقية، شأنها شأن احتجاجات الفلاحين والحرفيين منذ بضعة قرون..

الرأسمالية: العمل والأجور، والأسعار والأرباح

لقد ألفنا الاعتقاد بأننا في الاقتصاد الرأسمالي نعمل أقل ونتلقى أجرا أكثر. غير أن الشواهد ليست بهذا القدر من الوضوح. فعلماء الأنثروبولوجيا تساورهم الدهشة من قلة الوقت الذي تنفقه شعوب المجتمعات البدائية والتقليدية في العمل. فامتداد العمل لأكثر من مائة يوم أمر نادر للغاية وقد وجد المؤرخ الإنجليزي كريستوفر هيل Christopher Hill.

- أن العامل الإنجليزي المتوسط كان في عام 1530 لا يعمل سوى 14 أو 15 أسبوعا في العام لسداد كل احتياجاته ثم بلغ الرقم بعد قرنين ونصف قرن 52 أسبوعا وبمعدل 12 ساعة عمل في اليوم، وكان هذا أمرا ضائعا بين الطبقات العاملة.

كما أظهرت القوائم الخاصة بمتوسط الأجور الحقيقية للنجارين الإنجليز من عام 1250 إلى 1850 تقلبات لها دلالتها، ولكن دون تحسن عام. فمتوسط الأجور (مترجما إلى كيلو جرامات من القمح) يظهر على النحو التالي:

1300-1250	81 ,0
1350-1301	91 ,6
1400-1351	121 ,8
1450-1401	155 ,1
1500-1451	143 ,5
1550-1501	122 ,4

1600-1551	83 , 0
1650-1601	48 , 3
1700-1651	74 , 1
1750-1701	94 , 6
1800-1751	79 , 6
1850-1801	94 , 6[3]

ويبين هذا الجدول أن النجار الإنجليزي كان يتقاضى في عام 1850 الأجور الحقيقية نفسها التي كان يتقاضاها عام 1300، وقد ظل دخله يزداد حتى سنة 1450 تقريبا. ثم تدهور بشدة من 1450 إلى 1650، ولم يرتفع بالتدريج إلى مستوى القرن الثالث عشر إلا في عام 1850.

وفضلا عن ذلك فثمة دلالات على أن هذا النمط كان ظاهرة أوربية عامة لم تنفرد بها إنجلترا. إذ يقول المؤرخ الفرنسي الكبير فرناند برودل:

«من المحتمل أن أوروبا من 1350 إلى 1550 قد عاشت فترة رائعة من منظور الحياة الفردية. ففي أعقاب كوارث الطاعون (1348-1350) المسمى بالموت الأسود أصبحت ظروف حياة العمال طيبة بشكل حتمي حيث أن الأيدي العاملة كانت قد أصبحت نادرة، فلم تبلغ الأجور الحقيقية قط ما بلغته من ارتفاع حينذاك. ففي عام 1388 جأر قساوسة الكاتدرائيات في نورماندي بالشكوى من أنهم لا يجدون أحدا يزرع أراضيهم «إلا ويطلب أكثر مما كان يتقاضاه ستة من العمال في بداية القرن». ويجب تأكيد هذه المفارقة لأن من الشائع الاعتقاد بأن المشقة تتزايد كلما ازددنا توغلا في العصور الوسطى. لكن العكس-في واقع الأمر-هو الصحيح من منظور مستوى معيشة العامة-أي الأغلبية... إن التدهور يصبح أكثر وضوحا كلما ازددنا ابتعادا عن «خريف» العصور الوسطى، واستمر هذا الوضع حتى منتصف القرن التاسع عشر. واستمر التدهور في بعض مناطق أوربا الشرقية، وبخاصة في البلقان، لمدة قرن آخر، حتى منتصف القرن العشرين [4].

إن كتاب برودل الرائع الرأسمالية والحياة المادية 1400-1800 مليء بالأدلة الإحصائية والشواهد المكتوبة التي تدعم هذه النتيجة. فإذا أخذنا مثلين فقط عن مسألة واحدة هي استهلاك اللحوم-وهي مادة في غاية الأهمية لمعدة الأوروبيين وجدنا أنه كان هناك 18 قصابا في بلدة مونتبيزا الصغيرة

عام 1550، وعشرة في عام 1556، وستة في عام 1641، واثنان في عام 1660، وواحد فقط في عام 1763. وبعد عام 1550 ظهر عدد غير عادي من الروايات عن «الأيام الخوالي الرائعة»، حينما كانت «الموائد في الأعياد والحفلات الفردية تنوء بثقل ما تحمله، وحين كنا نأكل اللحم يوميا».

وسواء حددنا التدهور من 1450 أو 1500 أو 1550 (ويقينا يختلف التاريخ من موضع لأخر) فإن هناك شيئا واضحا: هو أن مستوى معيشة غالبية الأوربيين تدهور بشكل بالغ مع نشأة الاقتصاد الرأسمالي أو اقتصاد السوق. فقد كانت هذه بعينها هي الفترة التي حلت فيها أساليب السوق الرأسمالية محل أساليب المجتمع الإقطاعي التقليدي.

إن من الحمق-بطبيعة الحال-أن نحدد أصول الرأسمالية بعام 1492 بسبب رحلة كولمبوس، أو عام 1494 بسبب اكتشاف الإيطاليين لنظام الأصول والخصوم في المحاسبة (مسك الدفاتر). ذلك لأن تحديد سنة بعينها، أو حتى قرن بعينه، هو تحديد أضيق من أن يصلح لظاهرة تتسم بكل هذا القدر من التعقيد. وكان كارل ماركس. الذي بدأ الدراسة التاريخية للرأسمالية، يرى أن «البدايات الأولى للإنتاج الرأسمالي ظهرت بشكل متفرق في أوائل القرن الرابع عشر أو الخامس عشر، في بعض مدن البحر الأبيض المتوسط»، ولكنه حدد «الحقبة الرأسمالية بدءا من القرن السادس عشر». وقد تكون سنة 1500 مفيدة، ولكن من الناحية الرمزية وحسب.

ولقد وجه المؤرخون الاقتصاديون مؤخرا انتباههم إلى مسح التغيرات التي تطرأ على الأسعار نظرا لأنها مؤشر جيد في العادة على النشاط الاقتصادي، وهذا الاتجاه أكثر فائدة من البحث عن بدايات محددة. وفضلا عن ذلك فإن الدفاتر القديمة ودفاتر الحساب مليئة بأسعار الأشياء، واستخدام أساليب الكومبيوتر الحديثة يجعل حصرها ومقارنتها سهلة نسبيا. وهذا ما توصلوا إليه: من حوالي عام 1150 إلى 1300 ارتفعت الأسعار بسرعة. وكما رأينا كانت هذه فترة ازدهار عام. فقد زاد السكان، وزرعت أراض جديدة، وارتفع الإنتاج الاقتصادي-ولكن كل هذا تم داخل نظام اقتصادي واجتماعي إقطاعي إلى حد كبير.

ثم هبطت الأسعار من 1300 إلى 1450، ويشير الماركسيون-الشغوفون «بنقط التحول الثورية» التي تموت فيها مرحلة تاريخية قبل أن تولد أخرى-

إلى هذه الفترة على أنها أزمة الإقطاع. ويبدو أن الأرقام تؤيد شيئا من هذا القبيل، إذ يبدو أن الاقتصاد الإقطاعي قد وصل إلى نقطة (لا تختلف كثيرا عن تلك التي وصل إليها الاقتصاد العبودي الروماني قبل هذا بألف عام) تجاوز فيها النظام قدرته على الاستغلال. ذلك لأن الإقطاع حسبما يراه الماركسيون-قد دام بقدر ما استطاع بارونات الإقطاع ورجال الدين أن يستخلصوا فائضا اقتصاديا متزايدا (في العمل، والغذاء، والرسوم،... الخ) من الفلاحين كي يحتفظوا بأسلوب الحياة الذي اعتادوه-وهو أسلوب كان يتسم غالبا بالترف والبذخ. وبعد انخفاض عدد السكان الذي صاحب وباء الطاعون (1350) أصبح من تبقى من العامة اكثر قوة. بل إن هذه الفترة شهدت عددا من حركات التمرد بين الفلاحين. ولقد عرفنا من برودل Ferdinand Braudel وفون باث Slicher Von Bath أن مستوى معيشة العامة قد وصل إلى الذروة. أما الطبقات الحاكمة الإقطاعية فيبدو أنها استنفدت أقصى ما هو متاح في حدود هذا النظام، لعجزها عن الحصول على مزيد من العمل من الفلاحين، ولأنها لم تكن تملك الآلات التي تمكنها من الاستغناء عن الأيدي العاملة. ومع تدهور الدخول الإقطاعية بعث النبلاء بأولادهم في حروب لا تنتهي بحثا عن الأرض والأسلاب، واقترضوا على نطاق واسع من طبقة التجار وأصحاب المصارف الجديدة التي تحدثنا عنها من قبل. وهكذا يظل كلام الماركسيين مقنعا حين يقولون إن القوة والسلطة يمكن أن تكونا قد بدأتا في الانتقال من يد الطبقة الإقطاعية القديمة إلى طبقة سماسرة المال الجديدة.

وعلى أية حال فمن الواضح أن الفترة من 1450 أو 1500 إلى 1650 هي التي شهدت الارتفاع الخرافي في الأسعار (التضخم)، وهذا أمر له علاقة وثيقة بتدفق الذهب والفضة من الأمريكتين. فقد قام أبناء الإقطاعيين الوافدين من أسبانيا بنهب ممالك الأزتيك والمايا والإنكا. ثم قام العبيد الذين جلبوا من أفريقيا باستخراج المزيد من الذهب والفضة من المناجم في المكسيك وأمريكا الجنوبية.

وملأ معظم الذهب والفضة والكنوز خزائن الملوك في أسبانيا والبرتغال. ولكن ما تبقى منه للتداول التجاري كان من الضخامة بحيث أدى إلى حركة تضخم كانت من أكبر الحركات التي عرفها العالم. ومن الجائز أن السبائك

الذهبية أنقذت الإقطاع في أسبانيا والبرتغال. ولكن الارتفاع الذي ترتب عليها في مستوى الأسعار في جميع أنحاء أوروبا اضطر نبلاء إنجلترا وفرنسا والفقراء إلى التعامل مع رجال المال وإدارة ضياعهم على أساس تجاري. أما ملاك الأرض الذين أتاح لهم ذكاؤهم أن يتبنوا قيم السوق فقد أنقذوا أنفسهم بأن سلكوا طريقا مختصرا، فدرسوا أساليب جديدة للزراعة وأفكار جديدة في إدارة الممتلكات، وخفضوا التكاليف وحسنوا الإنتاج وحملوا الفائض إلى الأسواق لجني الربح. ولكن أسهل الطرق المختصرة التي سلكوها كان الاستيلاء على أراضي الفلاحين المؤجرين. ففي إنجلترا، والأراضي الواطئة، وفرنسا (حيث كان السكان يتزايدون بنفس السرعة التي تتزايد بها الأسعار) تحولت التزامات الفلاحين الإقطاعية الكثيرة إلى إيجار نقدي، وقام الملاك الإقطاعيون بالاستيلاء على الأرض المشاع (أو تسييجها)، وتلك الأراضي التي كان القرويون والمستأجرون يستخدمونها لعدة قرون. أما الفلاحون الذين لم يتمكنوا إلا من الاحتفاظ بقطع صغيرة من الأرض وبحيوان واحد أو اثنين، فقد وجدوا أنفسهم عاجزين عن الاستمرار. وهكذا ظهرت طبقة جديدة من العمال المعدمين الذين لا أرض لهم-وهم أناس بلا حقوق متوارثة-، لم يكن أمامهم سوى أن يعملوا عند الآخرين نظير أجر نقدي. أما في أوربا الشرقية فقد اتخذت الأزمة شكل عودة ثانية إلى نظام القنانة. إذ لم يتحرر الفلاحون هناك ليصبحوا فقراء. وإنما ازدادت التزاماتهم الإقطاعية مع ازدياد فقرهم.

لقد رأينا كيف انهار مستوى معيشة فلاحي أوربا وعمالها بسبب التضخم الخطير الناجم عن ثورة الأسعار الطويلة المدى في القرن السادس عشر. وكانت سبائك الأمريكتين عنصرا حاسما في إشعال التضخم. ولكن الذهب والتضخم يؤديان بالضرورة، إلى القضاء على رفاهية الناس، فلو كان البناء الطبقي الأوربي يتسم بالمساواة إلى درجة تسمح بتوزيع السبائك الجديدة بالعدل، لأثرى الأوربيون على حساب الأمريكيين الخاسرين، ولاستطاع الفلاحون الأوربيون استخدام الذهب لشراء البن العربي أو الشاي الهندي أو التوابل والحرير الصينيين. كذلك كان من الممكن، بدلا من ذلك، أن تقوم الحكومات التجارية باستخدام السبائك لتطوير صناعات وطنية تجعل حياة جميع الأوربيين أكثر يسرا . غير أن السبائك لم تأت إلى مجتمع ديمقراطي

من الناحية الاقتصادية، وإنما دخلت مجتمعا كانت الطبقة الحاكمة الإقطاعية غارقة في الديون، ولم يكونوا لا هم ولا الحكومات الملكية في ثراء الطبقات التجارية والمالية والصناعية الناشئة. وكما هو المعتاد في المجتمع المنقسم طبقيا ذهبت الثروة الجديدة إلى الأثرياء القدماء. واستطاعت طبقة رجال الأعمال الجديدة التي تعرف المال وطرق استخدامه، أو تستخدم المال الجديد استخداما جيدا، فأنشأت الشركات التجارية المغامرة والشركات المساهمة لإقامة مناجم ومزارع جديدة ولبناء سفن وللاشتغال بالتجارة، ثم لإنشاء المصانع وإنتاج السلع في عصر الثورة الصناعية.

لقد لاحظ فرناند برودل الحقيقة المحورية التي اتسم بها التوسع الأوربي الذي بدأ بعد عام 1492: «إن ذهب العالم الجديد وفضته قد مكنا أوربا من أن تنفق أكثر من دخلها، وأن تستثمر ما يفوق مدخراتها»[5]. والواقع أنه ما من مجتمع يتطور اقتصاديا أو تكنولوجيا دون توفير بعض قدرته الإنتاجية في الحاضر لكي يبني رأس مال للمستقبل. فالسفن التجارية أو الآلات أو المصانع لا يمكن أن تبنى إلا إذا استهلك الناس بقدر أقل (أو أنفقوا من طاقتهم ومواردهم قدرا أقل على (الاستهلاك المباشر) أي أن الاستثمار في إنتاج المستقبل يتطلب مدخرات. وقد تمكنت أوربا بفضل موارد الأمريكتين وسكانها، وبفضل سكان أفريقيا من أن تستثمر ما فاق مدخراتها. وهكذا فإن الذهب والفضة اللذين ادخرهما هنود أمريكا بعد قرون من العمل الشاق، واستخدام السكان الأصليين الأمريكيين والإفريقيين في العمل في المناجم والمزارع بالسخرة، أتاحا لبعض الأوروبيين أن يبدؤوا ذلك الاستثمار الهائل في إنتاج المستقبل، الذي أفضى في النهاية إلى الثورة الصناعية.

وكلما ازداد ما يدخره المجتمع ويستعمره ازدادت إنتاجيته، وبالتالي ازدادت مقدرته على الادخار والاستثمار. ولهذا يتحدث بعض المؤرخين عن مراحل «انطلاق» في النمو الاقتصادي. فقد مرت أوربا الغربية بأول مرحلة انطلاق لها إلى النمو الاقتصادي المستمر في هذه الفترة، 1500-1650. وبالرغم من أن كثيرا من السبائك قد أنفق فيما لا طائل وراءه اقتصاديا (أي لم يستعمر في إنتاجية للمستقبل) فان الكثير منها كان حافزا للتطور الاقتصادي والتكنولوجي. وينطبق هذا القول بشكل خاص على إنجلترا،

حتى أن المؤرخين كثيرا ما يذكرون أن ثمة ثورة صناعية أولى حدثت في إنجلترا بين 1540 و 1640، سبقت الثورة الصناعية الكبرى بأكثر من قرن.

وهكذا كتب المؤرخ جون ي. نيف يقول: «خلال الستين سنة الأخيرة من القرن السادس عشر أنشئت مصانع للورق والبارود وأول مسابك للمدافع وأول مصانع للألمونيوم والنحاس وأول مصانع لتكرير السكر وأول مصانع ذو شأن مثل نترات البوتاسيوم، وقد أنشئت كلها في إنجلترا. ويضيف قائلا: «بين 1540 و 1640 اتخذت عملية صناعة الحديد شكلا رأسماليا جديدا ومتقدما»[6]. فزاد إنتاج الحديد عدة مرات، وزاد إنتاج الفحم ثمانية أضعاف على الأقل. وأصبحت مسألة حقوق التعدين مشكلة سياسية تماما مثل مشكلة تسييج الأراضي الزراعية، ولم تعد المصانع الخاصة التي تشغل آلاف العمال أمرا نادرا.

وهكذا نجد أن الفترة من 1500 إلى 1650 كانت فترة ارتفاع عام في مستوى الأسعار ثلاثة أو أربعة أضعاف (خمسة عشر ضعفا في سوق باريس للقمح)، وهو ارتفاع يعكس الانطلاقة الاقتصادية الرأسمالية ويحفزها.

وفي هذه الفترة قام الرأسماليون بإدارة الزراعة على أساس تجاري، وأقاموا الشركات التجارية العملاقة، ومولوا سياسات الملوك المركنتيلية. (الرأسمالية التجارية) وبدؤوا يشغلون ثرواتهم في الإنتاج الصناعي الكبير. وفي هذه الفترة أصبحت أوربا أغنى مجموعة دول في العالم وأكثرها سطوة. فقد تكدست لدى الملوك والأمم والأفراد ثروات ندر أن اكتسبها أباطرة الماضي. ومع هذا فقد كانت هذه (إذا كنت تذكر ما قاله فون باث وبرودل) هي الفترة التي انحدر فيها مستوى معيشة الأوروبي المتوسط انحدارا شديدا. لقد كان النجار الإنجليزي يحصل عام 1650 على أقل من ثلث دخله الحقيقي الذي كان يتمتع به عام 1450. فالمواطنون العاديون في قلب النمو الاقتصادي الرأسمالي، شأنهم شأن الإفريقيين والهنود الأمريكيين وأقنان المناطق التابعة لأوروبا، كانوا يدفعون ثمن هذا النمو، في حين كان غيرهم يجني الأرباح.

ويمكننا أن نرى التناقض نفسه بين النمو الاقتصادي الرأسمالي ومستويات المعيشة الشعبية إذا تتبعنا مؤرخي حركات الأسعار من 1650 إلى

1850. فقد كانت الفترة من 1650 إلى 1750 بشكل عام فترة هبوط في الأسعار صاحبها نقص في عدد السكان وإنتاج الطعام والنشاط الاقتصادي والأرباح. ولكنها مع هذا كانت فترة ضاعف فيها التجار الإنجليزي دخله الحقيقي. وعلى العكس من هذا شهدت الفترة من 1750 إلى 1850 ارتفاعا سريعا في الأسعار والسكان والإنتاج والأرباح. لقد كانت هذه فترة الزيادات الضخمة في الطاقة والدخل والإنتاجية التكنولوجية-أي فترة الثورة الصناعية الكاملة. ولكن الدخول المتوسطة ظلت ثابتة بالرغم من الثروات الجديدة الخيالية. ويبدو أنه لا مناص من استخلاص النتيجة القائلة إن الإنتاجية الاقتصادية الرأسمالية قد ازدهرت على حساب تضحيات الجماهير لكي تنتفع منها القلة.

وبطبيعة الحال أصبحت التكنولوجيا الصناعية نفسها بعد عام 1850 أكثر من كافية لرفع مستوى المعيشة لدى ذرية أولئك الذين قاموا بالتضحيات الأولى الهامة. ولقد تحققت هذه النتيجة بالفعل لدى بعض الأوربيين والأمريكيين الشماليين، ولكنها لم تتحقق بالنسبة لبقية سكان العالم الذي يسوده اقتصاد السوق. ولا يرجع ذلك إلى قصور في التكنولوجيا بقدر ما يرجع إلى عيوب في النظام الاقتصادي نفسه.

الرأسمالية والثورة الصناعية

كان النمو الاقتصادي الرأسمالي في الفترة من سنة 1500 إلى سنة 1650 نموا زراعيا وتجاريا-أساسا-أكثر منه صناعيا. فقد تحول الريف إلى ضياع كبيرة مهيأة للإنتاج للسوق، في حين فقد الفلاحون ملكياتهم الخاصة وأصبحوا في غالب الأمر عمالا معدمين لا أرض لهم يعملون باليومية وحتى ذلك الحين كانت أكبر الثروات-بجانب ثروات ملاك الأرض-تتكون لدى أصحاب الحوانيت.

والتجار ومموليهم، وليس لدى رجال الصناعة. ولم تحل الرأسمالية الصناعية محل الرأسمالية التجارية إلا في عملية الثورة الصناعية الكبرى التي بدأت بعد عام 1750.

ويكفينا أن ننظر إلى بلاد العالم المتخلف المعاصر لنرى كيف يصعب القيام ثورة صناعية على أساس رأسمالي. فقد اتخذ التصنيع في روسيا

والصين والعالم الثالث-المرة تلو الأخرى-شكلا جمعيا أو تم تحت إشراف الدولة. فكيف تسنى إذن لأمم القرن الثامن عشر الناشئة (في أوربا) أن تسير في طريق التصنيع وليس بها من يعرف ماذا يمكن أن تكون وفي وقت كانت فيه الثورة الصناعية (لم يتم صك المصطلح حتى عشرينات القرن التاسع عشر) المصالح المتنافسة في المجتمع الرأسمالي تخوض معركة ضد العمل الجمعي القائم على التخطيط؟.

الجواب كامن في الخصائص المميزة لبريطانيا في نهاية القرن الثامن عشر، لأنه لم يكن من المحتمل أن يحدث أول تصنيع رأسمالي في أي مكان آخر. فقد كان للإنجليز حكومة متعاطفة مع مصالح أصحاب رؤوس الأموال والنمو الصناعي. وكانت الزراعة الإنجليزية من الكفاءة بحيث تكفي لأن تقيم أود طبقة كبيرة من العمال المحتمل اشتغالهم في الصناعة. لقد كانت زيادة السكان من الضخامة (وكانت حركة تسوير الأرض المشاع من القسوة) بحيث كفلت وجرد كمية ضخمة من العمالة الرخيصة بعد عام 1750. وقد يكون الأهم من ذلك خروج بريطانيا سنة 1763 ظافرة بعد قرنين من الصراع العسكري والبحري (مع الأسبان والهولنديين في بادئ الأمر، ثم مع الفرنسيين) الأمر الذي مكن لها في أسواق معظم العالم وموارده، من الهند، إلى الأمريكتين. لقد كانت إنجلترا في ثمانينات القرن الثامن عشر(حتى بعد أن فقدت الولايات المتحدة الأمريكية) في وضع مماثل لوضع أسبانيا في العقد الأول من القرن السادس عشر.

ولكن في حين أتخمت طبقة النبلاء الأسبان نفسها بأسلاب المستعمرات، قامت الطبقة الصناعية الإنجليزية بتكديس الأموال، وكان المفتاح إلى ذلك هو صناعة القطن البريطانية. فقد نمت هذه الصناعة مع غزو إنجلترا للهند ومع تجارة الرقيق ومزارع القطن في جزر البحر الكاريبي والأمريكتين وسوق مستعمراتها الضخم. وكانت الأقطان الهندية (الشيت) معروفة بأنها أفخر الأنواع في العالم، فكانت شركة الهند الشرقية الإنجليزية (وهم وكلاء الأسلوب القديم من الرأسمالية أي الرأسمالية التجارية) تبيع الأقمشة الهندية في جميع أرجاء أوربا.

وقد نقلت بعض الأرباح من ليفربول لتستثمر في تجارة العبيد ومزارع جزر الكاريبي. ولكن أصحاب مصانع النسيج في لانكشاير تفوقوا، بمضي

الوقت، على تجار ليفربول فعندما اعترضت الثورات الهندية تدفق الأقمشة الهندية، اشترت لانكشاير قطن الكاريبي وهيمنت على التجارة. وحين استصدر المنتجون من البرلمان حظرا على استيراد الأقمشة الهندية، تقوضت المصالح القديمة لشركة الهند الشرقية وتجارة ليفربول، وحلت محلها الرأسمالية الصناعية. فبين عامي 1750-1769 زادت صادرات القطن الإنجليزية عشرة أضعاف. وبحلول عام 1820 كانت إنجلترا تصدر أكثر من 200 مليون ياردة من القطن وبحلول عام 1840 صدر الإنجليز لأوربا وحدها أكثر من هذا الرقم، وأكثر من 500 مليون ياردة أخرى للمستعمرات. وحتى الصناعة الهندية القديمة أخذت تهدم تدريجيا بشكل منظم لتصبح سوقا لقطن لانكشاير. ففي عام 1820 أخذت الهند 11 مليون ياردة وفي عام 1845 و145 مليون ياردة [7].

لقد أثبت القطن أنه أقدر على أن يقود ثورة صناعية مما كان أي شخص يستطيع التبوء به في ذلك الوقت. فقد كانت تكلفة المواد الخام ضئيلة جدا بسبب عمل العبيد في المزارع، إذ لم يكن يدفع للعبيد ما يوازي قيمة عملهم من قريب أو بعيد. وكان الغزالون والنساجون الإنجليز كثيرين وغير منظمين، وبالتالي كانوا رخيصين. ذلك لأن الكثيرين كانوا قد تعلموا في منازلهم صناعة النسيج في ظل النظام المنزلي أو العائلي السابق لكي يزيدوا دخولهم. وفضلا عن ذلك لم تكن هناك مصروفات جارية أبدى التجار الذين كان عملهم يقتصر على أن يحضروا لهم المواد الخام ثم يشترون السلعة المنتجة. غير أن الإنتاج المنزلي لم يكن متسعا بما فيه الكفاية لتفجير ثورة صناعية، إذ كان من غير الممكن أن يتحول إلى إنتاج ضخم يخلق الطلب عليه.

ومن جهة أخرى كانت الأسواق الإنجليزية الممتدة إلى جميع أرجاء العالم تطرح إمكانية امتداد الطلب إلى ما لا نهاية: إذ يمكن أن يباع قميص لكل عبد ولكل هندي ولكل أمريكي جنوبي وبذا أصبحت صناعة القطن-مقترنة بالسيطرة على العالم-صناعة يمكن أن تنتج السلع على نطاق كبير بثمن رخيص. كما كان التحول من الإنتاج المنزلي إلى إنتاج المصنع بسيطا ورخيصا نسبيا. فقد كان من الممكن أن يمول بناء المصانع وعجلات الغزل وأنوال النسيج من الأرباح، لأنها كانت هائلة. فقد بدأ روبرت أوين باقتراض 100

جنيه إسترليني (حوالي 200 دولار) في عام 1789، وتمكن من شراء نصيب شركائه مقابل 84 ألف جنيه إسترليني نقدا بعد عشرين عاما. وحتى تكنولوجيا القطن كانت تلائم حدوث انطلاقة صناعية بشكل مثالي، فقد عرفت كيف تستفيد استفادة هائلة من أبسط التحسينات التي أدخلت على الأدوات فدولاب الغزل وماكينة المياه والمغزل الآلي فيما بعد لم تكن إلا تعديلات طفيفة أدخلت على آلات موجودة سلفا ولم تكن تحتاج إلا إلى خبرة علمية بسيطة ومع ذلك فقد غطت تكلفتها بزيادتها الإنتاج زيادة هائلة. لقد أدت صناعة القطن، أكثر بكثير من أية صناعة جديدة أخرى، إلى دفع الثورة الصناعية البريطانية قدما، لدرجة أنه في عام 1830 كانت كلمتا «صناعة و«مصنع» مترادفتين تقريبا لإنتاج القطن. وفي عام 1833 بلغ عدد العاملين في صناعة القطن 1,5 مليون شخص. وبين عام 1816 وعام 1848 كان القطن يشكل 40٪ أو 50٪ من مجموع الصادرات البريطانية. لقد كان القطن هو ربح الاقتصاد البريطاني وشراعه، وهو الذي أدى إلى نجاح التصنيع الرأسمالي وظهور تناقضاته، وكان خير معبر عنها.

لقد كان نجاحه فريدا، فقد زود العالم بالمنسوجات القطنية بكميات كبيرة وبأسعار أرخص مما كان يمكن أن يخطر بالبال من قبل. وزاد إنتاج المنسوجات القطنية البريطانية بين 1785 و 1850 من 40 مليون ياردة إلى أكثر من بليوني ياردة سنويا. وفي حين زاد الإنتاج بأكثر من 50 ضعفا، انخفض سعر الأقمشة إلى حوالي عشر ثمنها عام 1785. ولم تؤد المنافسة إلى مضاعفة الإنتاج وتخفيض الأسعار فحسب، بل أدت أيضا إلى سلسلة لا تنتهي من الاختراعات. ففي مجال غزل القطن وحده كانت هناك 39 براءة اختراع جديدة بين 1800 و 1820، ووصل العدد إلى 51 براءة في العشرينات، وإلى 86 براءة في الثلاثينات، وإلى 156 براءة في الأربعينات لقد أطلقت طاقات إبداعية أدت إلى تغيير وجه الإنتاج الإنساني خلال خمسين عاما بأكثر مما تغير خلال الخمسمائة عام وربما حتى الخمسة آلاف عام-السابقة.

التناقضات والتقلصات الرأسمالية

ولكن وسط النجاح بدأت تظهر تناقضات قي الاقتصاد الرأسمالي كان

لها هي أيضا ثقلها الواضح. فدورة التمدد والتقلص الاقتصادي القديمة العهد التي كانت تنجم في الماضي عن التقلبات الطويلة الأمد في نمو السكان، أو عن الكوارث الطبيعية ونقص الإنتاج الزراعي اشتدت وتقاربت وأصبحت تنجم عن علل إنسانية مصطنعة. ولأول مرة أصبحت القدرة الإنتاجية، وليس الحاجة، هي التي تتسبب في الانكماش الاقتصادي. فالنجاح في سوق التنافس يتوقف على النمو المتسع باطراد. ومن هنا فقد اندفع أصحاب الأعمال-الذين لا يرشدهم غير أسعار السوق-اندفعوا بدون تنسيق أو تخطيط، وبشكل حتمي، إلى المشروع الذي يدر أعلى ربح في أية لحظة معينة. وكان القطن هو هذا المشروع، في أوائل القرن التاسع عشر. ولما كانت صناعة القطن مشجعة على التنافس، فإن الكثيرين كانوا يستطيعون أن يدخلوا هذا المجال برأس مال متواضع، وقد فعل هذا كثيرون لأن الأرباح كانت عالية. غير أن المنافسة كانت تؤدي إلى خفض الأسعار، أما التكاليف فكانت أكثر ثباتا، فانكمش هامش-الربح. ففي عام 1784 بلغ سعر بيع رطل القطن المغزول 11 شلنا، ورطل القطن الخام شلنين، الأمر الذي كان يسمح بوجود هامش ربح يصل إلى 9 شلنات، وأغرى هذا الهامش كثيرين، حتى أنه في عام 1812 انخفض سعر البيع إلى 2,5 شلن، في حين لم تخفض التكلفة إلا إلى 1,5 شلن. فأصبح الربح شلنا واحدا. ولما كان الدخول إلى مجال العمل الرأسمالي أسهل من تركه، فقد كان على كل من يشتغل في هذه الصناعة أن يبيع تسعة أضعاف الكمية التي كان يبيعها عام 1784 لكي يحصل على نفس الربح الذي كان يحققه. وقد كان هذا في الواقع متاحا للكثيرين عام 1812. إذ كان التوسع هائلا، ولكن نقطة التشبع كانت تلوح دائما في الأفق-وبحلول عام 1832 انخفض سعر البيع إلى شلن واحد، وبلغت تكلفة القطن الخام، ما يزيد قليلا عن نصف شلن، الأمر الذي جعل هامش الربح يقل قليلا عن نصف شلن، فكان لا بد أن يتضاعف حجم البيع 18 مرة، وهو مطلب عزيز. ومع ثلاثينات القرن التاسع عشر وأوائل الأربعينات تشبعت السوق التي كان يبدو أنها لا تشبع، وصار تدهور معدل الربح مما لا تعوضه مضاعفة المبيعات. لقد خفض المتنافسون أسعارهم إلى درجة جعلتهم يخرجون بعضهم بعضا من المنافسة، لأن السوق لم يكن من الممكن أن يستمر في التوسع بمعدلات مضاعفة وهذا في الواقع أمر مستحيل

على أي سوق.

واقترنت أيضا بهذا الصراع القائم على التنافر تناقضات اجتماعية. فقد أرغم الانخفاض التدريجي في معدل الربح المشتغلين بالصناعة على خفض التكلفة بتحسين الآلات وبإنقاص الأجور. وترتب على هذا أن ازدادت القدرة التكنولوجية للمجتمع (ثروته وقدرته وطاقته) كما ازداد الأثرياء ثراء وتدهورت أجور الفقراء. فانخفض متوسط الأجر الأسبوعي للنساج اليدوي في بولتون من 33 شلنا عام 1795 إلى 14 شلنا عام 1815 ثم إلى 5 , 5 شلن في سنوات 1829-1834.

الفقر وسط الوفرة: هذه هي السمة المميزة للتصنيع الرأسمالي. ومع ثلاثينات وأربعينات هذا القرن نجد أن سوق القطن المشبعة سببت أول كساد صناعي دفع بـ500 ألف نساج يدوي إلى التضور جوعا، وأتاح لفئة قليلة من أرباب الصناعة الناجحين فرصة استثمار ثروات بلغت 60 مليون جنيه إسترليني سنويا. وكان بعض الرأسماليين ينفقون أرباحهم على الكماليات والترف والضياع والكبيرة والقصور في محاولة لتقليد أسلوب الأرستقراطية تقليدا أعمى. ولكن معظم أعضاء هذه الطبقة المالية الجديدة كانوا من المدخرين لا من المنفقين، وهذا هو سبب نجاحهم (حتى وهم يرغمون غيرهم على الادخار) وهذا هو ما أمّلوا أن يستمروا فيه. فلو أنهم سلكوا جميعا مسلك الأرستقراطيين لما زاد الإنتاج في إنجلترا، نتيجة لهذه الأرباح الفجائية، في خمسينات القرن التاسع عشر، من أسبانيا في القرن السابع عشر.

السكك الحديدية تأتي بالنجدة (قطار النجدة)

استمرت الانطلاقة الصناعية لأن أرباح القطن استثمرت-بمحض الصدفة تقريبا-في صناعة كان من شأنها أن خلقت مخزونا من السلع الرأسمالية غير العالم وجعل العملية مستمرة، وتلك كانت صناعة السكك الحديدية. لقد حلت صناعة السكك الحديدية مشكلة من مشاكل التصنيع الرأسمالي التي لم يتنبأ بها سوى القليلين آنذاك. والأدق أن تقول إنها أجابت عن سلسلة كاملة من الأسئلة التي أثارتها تناقضات التوسع الرأسمالي، ومن أسئلة تستطيع الآن أن نطرحها إذا ما عدنا بأنظارنا إلى

الوراء. فكيف يمكن لاقتصاد المشروع الحر أن يتطور بحيث يمكنه إنتاج السلع الرأسمالية (هذا المركب الذي يتكون من مصانع الحديد والصلب الضخمة، والآلات الثقيلة، والنقل، وشبكات المواصلات التي تتطلبها حركة التصنيع الشاملة). في الوقت الذي يتنافس فيه المستثمرون الأفراد (بخلاف الحكومات) في الأسواق القائمة بالفعل، بحثا عن أكبر عائد فوري؟ وكيف يمكن للسوق أن يغري أفراد المستثمرين بإلقاء أموالهم في مرافق إنتاجية مكلفة، مفيدة اجتماعيا، لكنها لا تجلب ربحا كثيرا؟ وكيف يمكن المحافظة على عجلة الاقتصاد دائرة إلى أن ينهض من فترات الكساد. وكيف يستفاد بكل ذلك المال الذي تحققه قلة-حتى في وسط الانهيار الاقتصادي؟

لقد كان السؤال، من وجهة نظر مستثمري ثلاثينات القرن التاسع عشر وأربعيناته، يتصرفون في أموالهم التي تبلغ 60 مليون جنيه إسترليني سنويا كان منحها للفقراء غير وارد، بطبيعة الحال، ثم إنه ليس استثمارا طيبا حتى بالمعنى الاجتماعي: فهو لن يزيد الإنتاج.. لقد كانت قروض أمريكا الجنوبية ضخمة في العشرينات، ولكن معظمها أصبح في الثلاثينات مجرد أوراق لا قيمة لها. وكانت السكك الحديدية تبدو بديلا ضعيف الاحتمال. فلم تكن تغل تلك المئات في المائة عام 1855 كما كان يفعل القطن في أول عهده بالتوسع، بل كانت تغل 3,7 ٪. والجواب أن السكك الحديدية كانت في الحقيقة البديل الوحيد. فالأموال كانت أوفر من أن تستثمر على أي نحو آخر. وكما قال جون فرنسيس John Francis عام 1851. إن «استيعاب السكك الحديدية لرأس المال حتى ولو مني بالفشل هو على الأقل استيعاب في البلد الذي أنتجه. فهي بخلاف المناجم والقروض الأجنبية، لا تستهلك ولا تفقد قيمتها كلية»[8].

ولا شك أن «هوس السكك الحديدية» في استثمارات 1835-1837 و 1844-1847 وهو أمر كان، في كافة جوانبهم الأخرى، يدخل في باب اللامعقول- كان يرجع أيضا إلى الجهد المتعمد الذي بذله المروجون والمضاربون، الذين عملوا على تحقيق أحلام الطبقة الجديدة في السرعة والقوة. فأصبحت السكك الحديدية رمزا للعصر وللقوى التي تحركه. حتى إن أدهى المستثمرين وأشدهم حذرا يأتي عليه حين يضع فيه أمواله حيثما يميل قلبه.

والواقع أن السوق ربما لم تلعب إلا دورا ثانويا في جذب الاستثمار نحو

الجهة التي كان لازما فيها فكان الدعم الحكومي في الولايات المتحدة الأمريكية (بما في ذلك منح أراض زادت على 130 مليون فدان أو 7 ٪ من مساحة الدولة) مقترنا برشوة لبعض رجال الكونغرس، هو الذي جعل الاستثمار في مجال السكك الحديدية مربحا.

وأيا ما كان السبب، سواء أكان المشروع الخاص أم المشروع العام أو الهوى فإن السكك الحديدية كانت هي الشيء المطلوب على وجه التحديد لتوجيه الأرباح الطائلة نحو استثمارات منتجة ولخلق صناعة سلع رأسمالية، وشبكة نقل، وإنعاش الاقتصاد ودفعه إلى الأمام. وفي الفترة من 1830 إلى 1850 ازدادت خطوط السكك الحديدية في العالم من بضع عشرات من الأميال إلى 500 ,23 ميل. وفي الفترة نفسها زاد إنتاج بريطانيا من الفحم والحديد ثلاث مرات. وترتب على هذا ظهور تقنيات لإنتاج الصلب بكميات هائلة في العقود التالية.

إن تاريخ الثورة الصناعية الإنجليزية بين 1780 و 1850، وهي حقبتها التكوينية، تذكرنا بصعوبات التصنيع الرأسمالي. لقد نشأنا على نسبة ثروة المجتمع الصناعي إلى الرأسمالية، حتى أصبحنا في حاجة إلى من يذكرنا بين الحين والحين بأن الرأسمالية والصناعة ليستا مترادفتين. ومن الجائز أن أول ثورة صناعية ما كان يمكن لها أن تتحقق في اقتصاد غير رأسمالي. فلم تكن سلطة أقوى الحكام الرأسماليين التجاريين في القرن الثامن عشر. كافية، على الأرجح، لإحداث التصنيع الجماعي. فضلا عن أن الطبقة الوسطى كانت شديدة التحمس للقيام بدورها.

إلا أن التصنيع الرأسمالي لم يكن من صنع الأفراد في جميع جوانبه. فقد كانت السياسة الرأسمالية التجارية القومية والتعريفات المفروضة وتشجيع (الإنتاج المحلي) أمورا أساسية. وكثيرا ما كان التصنيع الرأسمالي، في جوانبه المتعلقة بجهود الأفراد، يتم برعونة دون تخطيط، ويؤدي إلى نكبات اجتماعية. وقد يكون تصنيع روسيا والصين في القرن العشرين، الذي تم بالتخطيط الشديد من قبل الدولة، قد ضحى بجيل من العمال والفلاحين، ولكن قد يكون تصنيع إنجلترا والغرب على النحو الجشع والفوضوي وغير المخطط الذي تم به مكلفا بنفس القدر من الناحية الإنسانية على مدى أطول.

لمزيد من الاطلاع

على عكس ما هو شائع، ليست كل الكتب عن الاقتصاد والتاريخ الاقتصادي مستحيلة القراءة. ومن بين المقدمات المهمة للتاريخ الاقتصادي والتي تتيسر قراءتها (بل إنها مسلية). كتاب ل. هيلبرونر L. Heilborner نشأة المجتمع الاقتصادي The Making of Economic Society وكتاب ليو هيرمان Leo Huberman خيرات الإنسان الدنيوية Man's Worldly Goods والكتاب الأول متعاطف مع الرأسمالية أما الثاني فمتعاطف مع الاشتراكية.

وقد اعتمد بحثنا في الاقتصاد البدائي والتقليدي على ما اكتشفته مدرسة خاصة من علماء الأنثروبولوجيا الاقتصادية. ويمكن الإحاطة بأعمال هذه المدرسة من خلال كتاب كارل بولايني Karl Polanyi التحول الكبير The Great Transformation، ومجموعتين من المقالات من إعداد جورج دالتون George الاقتصاد البدائي والقديم والحديث لكارل بولايني Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi وكتاب الاقتصاد القبلي والفلاحي Tribal and Peasant Economies وممكن أن يجد القارئ مجموعة أكثر تنوعا من الآراء في موضوعات في الأنثروبولوجيا الاقتصادي Themes in Economic Anthropology بإشراف رايموند فيرث Raymond Firth. وبعد كتاب هارولد ك. شنيدر.. Harold K. Schneider الإنسان الاقتصادي Economic Man أفضل طرح لوجهة نظر المدرسة المعارضة.

وهناك مداخل ممتازة لدراسة أوربا في العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث في كتاب روبرت س. لوبيز Robert S. LopeZ الثورة التجارية في العصور الوسطى (950-1350) The Commercial Revolution of the Middle Ages (950 -1350). وكتاب كارلو سيبولا Carlo Cipolla قبل الثورة الصناعية: المجتمع والاقتصاد الأوربيان (1000-1700) Before the Industrial Revolution: European Society and Economy (1000-1700). ومن الكتب القيمة أيضا كتاب لوبيز مولد أوربا The Birth of Europe وكتاب المصادر الذي أعده لوبيز وأ. و. ريموند I. W. Raymond التجارة في العصور الوسطى في عالم البحر الأبيض المتوسط: وثائق دالة Medieval Trade in the Mediterranian World: Illustrative. Documents وكتاب سبيولا النقود والأسعار والحضارة في عالم البحر الأبيض المتوسط Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World ويحوى

كتاب روبرت. هنري بوتيير Robert-Henry Bautier التطور الاقتصادي لأوربا الوسطى The Economic Development of Medieval Europe صورا جيدة للغاية، وكتاب مارك بلوك Marc Bloch المجتمع الإقطاعي Feodal Society كتاب جميل ذو نزعة إنسانية عن المجتمع الزراعي، أما كتاب سليشر فون باث Silcher Van Bath التاريخ الزراعي لأوربا الغربية (500-1850) The Agrarian History of Western Europe A. D. (500-1850). فهو معالجة اقتصادية خالصة إلى حد كبير. ومن الكتب الممتازة كتاب ج. دوباي G. Duby الاقتصاد الريفي والحياة الريفية في الغرب في العصور الوسطى Rural Economy and Country Life in the Medieval West. وقد جمع شارلس ك. وارنر Charles K. Warner عددا من المقالات الممتازة في كتاب الأوضاع الزراعية في التاريخ الأوربي الحديث Agrarian Conditions in Modern European History.

ويتناول كتاب فيرناند برودل Fernand Braudel الرأسمالية والحياة المادية، 1400-1800 Capitalism and Material Life1400-1800 نشأة الرأسمالية، وهو دراسة رائعة من منظور عالمي. والمقالات التي جمعها بيتر بيرك Peter Burke بعنوان الاقتصاد والمجتمع Economy and Society مقالات ممتازة. ويضم كتاب نشأة الرأسمالية The Rise of Capitalism بإشراف ديفيد لاندز David Landes، عدة مقالات رائعة. وكتاب موريس دوب Maurice Dobb دراسات في تطور الرأسمالية Studies in the Development of Capitalism كتاب متماسك يوحي بالكثير، ومؤلف من منظور ماركسي. وكتاب كارل بولايني التحول الكبير كتاب صعب ولكنه رائع عن معنى الرأسمالية وما تعنيه بالنسبة للمجتمع التقليدي.

وعن الثورة الصناعية يجمع كتاب فيليب أ. م. تيلور Philip A. M. Taylor الثورة الصناعية في بريطانيا The Industrial Revolution in Britain وكتاب س. ستيوارت دوني C. Stewart Doty الثورة الصناعية The Industrial Revolution بعض التفسيرات الشائعة. ويقدم كتاب لويس ممفورد التقنيات والحضارة Technics and Civilization تفسيرا ممتازا للتطور التكنولوجي الغربي + ويعد كتاب جون ي. نيف John U. Nef غزو العالم المالي The Conquest of the Material World رؤية عامة للتصنيع في المراحل الأولى. أما كتاب فيليس دين Phyllis Dean الثورة الصناعية الأولى The First Industrial Revolution فهو

دراسة حديثة رائعة، وكذلك كتاب ت. س. آشتون T. S. Ashton الموجز الثورة الصناعية 1760- 1830 The Industrial Revolution 1760-1830 وكتاب آرنولد توينبي الكلاسيكي الثورة الصناعية The Industrial Revolution الذي صك فيه المصطلح.

وإذا أراد القارئ دراسة تتناول الخلفية الاجتماعية والسياسية للتصنيع فسنجد كتابا رائعا هو كتاب أ. ج. هوبسبوم E. G. Hobsbawm عصر الثورة 1789- 1884 The Age of Revolution (1789-1884). ويبحث كتاب بيتر ن. ستيرن Peter N. Stearn التحول الشامل للمجتمع الأوربي إبان الجيشان European Society in Upheaval التغيرات التي طرأت على الطبقات الاجتماعية بوضوح مدهش. ويغطي كتاب فنيسنت ج. ناب. Vincent Knapp أوربا في عصر التحول الاجتماعي 1700-العصر الراهن Europe in the Era of Social Transformation 1700 -Present المادة نفسها تغطية ممتازة. أما كتاب أ. ب. تومسون E. P. Thompson تكوين الطبقة العاملة الإنجليزية The Making of English Working Class فهو يعد من أمهات الكتب. ويحتوي كتاب فال لورين Val Lorwin العمل وظروفه في أوربا الحديثة Labor and Working Conditions in Modern Europe على مختارات من دراسة تومسون وغيرها من الدراسات الجيدة.

أما بخصوص تاريخ الفكر الاقتصادي فإن كتاب روبرت ل. هيلبرونر الفلاسفة الدنيويون The Worldly Philosophers يشكل قراءة ممتعة. ويقدم كتاب جون روبنسون الموجز الفلسفة الاقتصادية Economic Philosophy بديلا ماركسيا لوجهة نظر هيلبرونر الليبرالية. وكتاب بن ب. سليجمان Ben B. Seligman التيارات الرئيسة في الاقتصاد الحديث Main Currents in Modern Economy هي دراسة راسخة من ثلاثة مجلدات عن الفكر الاقتصادي. وكتاب جورث فريدمان George Friedmann تشريح العمل The Anatomy of Work بحث اجتماعي فرنسي حديث يشحذ الفكر. وهناك مقابل أمريكي هو كتاب رينهارد بنديكس Reinhard Bendix العمل والسلطة في الصناعة Work and Authority in Industry

وأخيرا يجب على الدارس أن يكون على علم بالكتاب المتعدد الأجزاء تاريخ كامبردج الاقتصادي لأوربا Cambridge Economic History of Europe

وحوليات مثل مجلة التاريخ الاقتصادي Economic History Review الماضي والحاضر Past and Present ومجلة التاريخ الاقتصادي Journal of Economic History ومجلة التاريخ الاجتماعي Journal of Social History

هوامش الفصل الرابع عشر

(1) Manning Nash, The Organization of Economic Life, in, Horizons of Anthropology, ed. Sol Tax Chicago, Aldine, 1964, p. 171.

(2) نقلا عن William Bartram, The Travels of William Bartram, ed Francis Harper, New Haven: Yale University Press, 1958, p. 326.

(3) Slicher van Bath, Argrarian History of Western Europe A.D. 500-1850, trans. Olive Ordish, London: Edward Arnold, 1963, tab. 1, p. 327.

(4) Fernand Braudel, Capitalism and Martial Life 1400-1800, trans. Miriam Kochan, New York: Harper & Row, 1967, 1973, pp. 129-130.

(5) Braudel, European expansion and Capitalism: 1450- 1650, in: Chapters in Western Civilization, 3rd ed., New york, Colombia University Press, 1961, vol. 1, p. 285.

(6) John U. Nef. The Progress of Technology and the Growth of Large Scale Industry in Great Britain, 1540- 1640, The Economic History Review I, 1934.

وأعيد طبعه في The Industrial Revolution in Britain, New York: Heath, 1958, p 8

الأرقام والمناقشات التالية مستمدة من:

(7) E. J. Hobsbawm, The Age of Revolution 1789- 1848, New York: New American Library, 1962, pp. 56-66.

(8) Ibid., p. 67.

15 العنصرية واللون: الاستعمار والرق

هل عنصرية المجتمع الغربي الحديث ظاهرة فريدة أم أنها كانت موجودة دائما؟ هل يمكن استئصالها بالقانون أم أنها لا بد أن تستمر لأنها مرتكزة على دوافع ثقافية عميقة الجذور؟ وما مدى عمق عنصرية المجتمع الغربي الأبيض الحديث؟ متى بدأت؟ وكيف تطورت؟ إننا لن ننجح في محاولة استئصال العنصرية من مجتمعنا ومن أنفسنا إلا إذا استطعنا الإجابة عن بعض هذه الأسئلة. ويبدأ هذا الفصل بمحاولة الإجابة عن بعض هذه الأسئلة. والموقف الذي يدافع عنه هو أنه، برغم أن العنصرية ظاهرة قديمة، للغاية فإن العنصرية البيضاء في المجتمع الغربي الحديث عنيفة بصفة خاصة. وسوف يتتبع هذا الفصل أصول العنصرية البيضاء الحديثة في المجتمع الأوربي الذي استحدث نظام الرق في الأمريكتين.

وسيولى هذا الفصل عناية خاصة لفكرتي البياض والسواد الكامنتين في الأدب الغربي حف نحس بمدى عمق وعينا الثقافي باللون. ثم يبحث

هذا الفصل في نظام الرق ويولي اهتماما خاصا لمناقشة بعض المؤرخين الذين يقولون إن الرق في البلدان البروتستانتية الرأسمالية في شمال أوربا أكثر عنصرية منه في أمريكا اللاتينية.

تاريخ العنصرية: أزلية أم حديثة؟

هناك جدل يثور حول ما إذا كانت العنصرية قديمة العهد أم أن تطورها حديث. وقد ذهب أحد علماء الأنثربولوجيا، هو كلود ليفي شتراوس، إلى أن العنصرية قديمة، وأشار إلى وجود شيء من المفارقة عندما تصف الشعوب المتحضرة الحديثة غيرها من الأجناس بأنها «أجناس همجية». فهو يرى أن «هذا الموقف العقلي الذي يخرج «الهمج» (أو أي شعب يقرر الإنسان أن يعده همجيا) من عداد الجنس البشري، هو بعينه أخص خصائص هؤلاء الهمج أنفسهم». وهو على حق بطبيعة الحال. فقد ظلت الشعوب البدائية تتصور أنها وحدها الكائنات الإنسانية في العالم. وعندما اكتشفت وجود شعوب أخرى فإنها كانت في أحيان كثيرة تنظر إلى الدخلاء على أنهم دون المستوى الإنساني. وكثير من القبائل البدائية تسمي نفسها «البشر» (الآدميين). وعلى عكس هذا يشار إلى الأجانب على أنهم «القرود الدنيا» أو «البيض الحقراء» أو «الأشرار» أو «الأشباح». ونادرا ما كانوا ينظرون إلى هؤلاء الأجانب على أنهم أفراد من جنس مختلف، بل إن البدائيين تصوروا أن كل الأجانب يختلفون عنهم إلى درجة تجعلهم غير آدميين.

وعندما كانت الأجناس المختلفة تلتقي، فإن أعضاءها عادة ما كانوا يتساءلون عما إذا كان الآخرون بشرا. وعلى سبيل المثال، فبعد سنوات قليلة من اكتشاف كولمبوس لأمريكا بعث الأسبان لجانا لتبحث فيما إذا كان للهنود نفوس، حتى يمكن اكتشاف ما إذا كانوا من البشر أم لا. وفي نفس الوقت الذي بدأت فيه هذه البعثات بحثها كانت جماعة من الهنود تقوم بإغراق بعض البيض الذين أسروهم أثناء رحلة سابقة، حتى تعرف هل تتعفن جثثهم كما تتعفن الأجسام البشرية الهندية.

ويذكرنا ليفي شتراوس وقوله إن العنصرية اختراع قديم، بأن فكرة الأخوة والإنسانية المشتركة جديدة نسبيا. فلم يحدث أن تصورت قبيلة بدائية واحدة أن كل أهل الدنيا أبناء ينتسبون إلى الآباء أنفسهم أو الإله

نفسه، وإنما آمنوا بأن لكل قبيلة أسلافها وآلهتها الخاصة. ولم تظهر الأديان التي تنادى بالأخوة الشاملة بين كل البشر إلا في الألفي سنة الأخيرة. وقد طورت المسيحية والفلسفة الرواقية الرومانية والبوذية الشرقية مفهوم «الإنسانية» في وقت واحد تقريبا. أما الأديان التي سبقت ذلك فكانت لا تفكر إلا في قبيلتها «هي» أو أسرتها أو دولتها. وأخذ وعينا بإنسانيتنا المشركة يزداد تدريجيا (في الألفي عام الأخيرة).

ويقدم عالم آخر من علماء الأنثروبولوجيا، وهو ميشيل ليريس Michel Leiris، وجهة نظر مغايرة فيقول: «إن أول نقطة تظهر لنا بعد أي دراسة للمعلومات التي يزودنا بها علم دراسة الشعوب (الأنثوجرافيا) والتاريخ هي أن التحيز العنصري ليس أمرا عاما، وأنه حديث العهد. ومما لا شك فيه أن معظم المجتمعات التي درسها علماء الأنثروبولوجيا تكشف عن وجود اعتزاز بالجماعة، ولكن بينما تعد الجماعة نفسها أفضل من غيرها، فإنها لا تدعي لنفسها أية مزاعم «عنصرية». فهي لا تتعالى، على سبيل المثال، عن الدخول في تحالفات مؤقتة مع غيرها من الجماعات ولا عن تزويد نفسها بالنساء منهم»[1].

وهو يذهب إلى أن العنصرية لا وجود لها في المجتمعات البدائية والقديمة، وأن اليونانيين القدماء، وإن كانوا قد أطلقوا على جيرانهم اسم «البرابرة»، فقد عنوا بذلك أن هؤلاء الناس غير اليونانيين غير متحضرين أو مثقفين، ولم يعنوا قط أنهم ليسوا ببشر. وهذا القول قد يكون صادقا. فقد تقبل اليونانيون الأجانب الذين يبدو أنهم مثقفون (أي الأجانب الذين تعلموا العادات اليونانية). واتصل اليونانيون بعدد من الأجناس المختلفة: المنغوليين الآسيويين والزنوج الأفارقة والقوقاز الأوربيين. وكان اليونانيون في واقع الأمر خليطا من جماعات مختلفة متفرعة عن هذه الأجناس من الشرق الأوسط وآسيا والبحر الأبيض المتوسط. ويعزى أحيانا الازدهار الخيالي للثقافة اليونانية لهذا الخليط من الشعوب الذي يتسم بالحيوية. لقد كان اليونانيون يزدرون الأجانب، ولكنهم كانوا يزدرون كل الأجانب بالتساوي وبصرف النظر عن الجنس. إذ كانوا يشعرون بأن الأجانب ينقصهم الاستقلال والحيوية اللذان تقدمهما الثقافة اليونانية. ولكنهم لم يكونوا عنصريين، لأنهم لا يعدون العيوب الثقافية لجيرانهم مشكلة مستعصية

على العلاج أو الشفاء. لقد كان معظم اليونانيين-على سبيل المثال-يظنون أن الآسيويين جبناء، ولكنهم لم ينسبوا هذا العيب الخلقي المزعوم إلى «صفرة» الجنس المغولي أو تراث الجنس والعرق، بل التمسوا التفسيرات في الثقافة الآسيوية. فهيبوقراط-على سبيل المثال-نسب عدم كفاءة الصينيين عسكريا إلى نظامهم الذي لم يكن يمنح الجنود المكافأة المناسبة لشجاعتهم، فكانت ثمرات النصر من نصيب السادة لا الجنود.

وعندما فتحت القوات اليونانية تحت إمرة الإسكندر الأكبر فارس والهند، تزوج عشرة آلاف جندي من نساء هنديات من الهندوكيات، وتزوج الإسكندر نفسه أميرتين فارسيتين. ولما كانوا يتصورون أنهم يحملون مزايا الثقافة والحضارة اليونانيتين معهم، فقد كانوا يعرفون أن أبناءهم وبناتهم سوف يشبون مثل اليونانيين الآخرين، فلم تكن أية مخاوف تساورهم من أن يأتي نسلهم أقل إنسانية أو أنه قد يفسد «الجنس» أو «الدم» اليوناني.

ونحن لم نضرب مثل اليونان لإثبات خطأ ليفي شتراوس أو صواب ليريس، فما من مثال واحد يمكنه أن يفعل هذا. إن ليفي شتراوس قد أصاب ولا شك عندما أشار إلى أن شعوب العصر الحجري القديم والحجري الحديث لم تكن تؤمن بفكرة وحدة الجنس البشري، كما أصاب بتذكيرنا بأن معظم الناس في التاريخ الإنساني ظل يرتاب في الغرباء ولا سيما حين تكون ملامح هؤلاء الغرباء مختلفة. ولم تكن هناك دراسات علمية عن العرق قبل المائتي سنة الأخيرة، ولكن هذا لا يعني أن الناس قد أصبحوا عنصريين منذ ذلك الوقت وحسب.

ولنتساءل: علام تدل المقابر المصرية التي صورت الناس في أربعة ألوان-أهذه علامة على التوافق العنصري أم على العنصرية؟ ربما كانت المسافة بين كل من هذه الشخوص والإله حوريس (في بعض اللوحات) مؤشرا على أفكار المصريين عن التفوق النسبي أو الدونية النسبية. فقد كان أقربهم إلى الإله مصري من الشمال أسمر البشرة، يليه مصري من الجنوب أسود البشرة، يليه آسيوي أصفر البشرة، وأخيرا أوربي أبيض البشرة. لقد كانت مصر حضارة متنوعة الأجناس، ولكن ميزان القوى كثيرا ما كان يتغير، فإذا سيطر أصحاب البشرة الفاتحة من الشمال أشاروا إلى الجنوبيين بقولهم «جنس إيش Ish الشرير. وعندما يكون هؤلاء الجنوبيين في السلطة يطلقون

على ذوي البشرة الفاتحة»جنس آرفاد Arvad الشاحب الوضيع». ولكنهم، من جهة أخرى، ظلوا طيلة التاريخ المصري يعيشون في توافق نسبي من الناحية العنصرية على الأقل.

فهل كانت هناك عناصر عنصرية في الحضارة الصينية القديمة؟ أوجز الفيلسوف كونفوشيوس، حوالي عام 500 ق. م.، الموقف المعادي للعنصرية فقال: «أن طبيعة الناس واحدة، وما يفرق بينهم هو عاداتهم». ومن جهة أخرى نسمع من أحد مؤرخي أسرة هان (التي كانت تساوي الإمبراطورية الرومانية في اتساعها تقريبا، ووجدت في فترة مقاربة لها) أن أهل أوربا من ذوي الشعر الأصفر والعيون الخضراء«يشبهون القردة التي انحدروا منها».

وما مبلغ العنصرية في قصص الخلق التي تنكر وجود جنس بشري مشترك؟ إن الإسكيمو-على سبيل المثال-يقصون حكاية عن «الكائن الأعظم» الذي خلق أول ما خلق قوما لا لون لهم يسمون «البيض»، ثم مضى ليقوم بمحاولة خلق ثانية أفضل من سابقتها المخفضة. فخلق الخلق الكامل: الإين/ نو، أسلاف الإسكيمو. وهناك أسطورة مماثلة شائعة بين هنود أمريكا الشمالية تحكي كيف أن الروح العظمى خلقت الناس ثلاث مرات: في المرة الأولى لم يتحمصوا بما فيه الكفاية وجاءوا بيضا. وفي المرة الثانية أبقت الروح الكبيرة خلقها في الموقد مدة أطول وكانت النتيجة أن لونه كان أسود محروقا. ولم تتمكن الروح العظمى من تسوية الرغيف الإنساني حتى صار ذهبيا إلا في المرة الثالثة.

ومما لا شك فيه أن هذه الوصفات الهندية لخلق الإنسان تشتمل على عصر فيه مسحة من العنصرية. والظاهر أن كثيرا من هنود أمريكا-كالمصريين القدماء والصينيين وغيرهم من الشعوب-قد خلطوا بين الجنس والثقافة، واعتقدوا أن ثقافة جنسهم أرقى من غيرها. وقبل ذيوع البوذية والكونفوشوسية والمسيحية والرواقية الرومانية العالمية وتقبلها على نطاق واسع، لا بد أن كثيرا من الشعوب القديمة اعتقدت أن غيرها من الأجناس كان دونها إنسانية. ولعل ليفي شتراوس كان على حق عندما قرر أن هذا شكل من أشكال العنصرية شائع جدا بين البدائيين أو الشعوب السابقة على الحضارة، ولا بد أن نحتاط على كل حال من النظر إلى العنصرية على

أنها تطور حديث كلية.

ولكن حجة ليريس من جهة أخرى مقنعة للغاية، فالعنصرية الحديثة التي صاحبت نمو الرق (في الخمسمائة عام الأخيرة) كانت أوسع نطاقا من هذه الأفكار القديمة إلى حد يجعلها تستحق مكانة خاصة في تاريخ العنصرية. فالحقيقة الباقية هي أن هنود أمريكا، برغم آرائهم في تفوق خلقهم، لم يسترقوا غيرهم من الأجناس، بل إنه حتى عندما استرق المصريون أو الصينيون أبناء الأجناس الأخرى، فإنهم لم يجعلوا من الرق العنصري أسلوبا في الحياة كما حدث في الأمريكتين.

فالعنصرية في المجتمعات القديمة قلما نظمت في صورة استرقاق أو أي شكل آخر من أشكال السيطرة. كانت هناك بضع حالات بطبيعة الحال. ففي مملكتي رواندا وبوروندي التقليديتين بوسط أفريقيا-مثلا-كانت أرستقراطية التوتسي Tutsi (التي تضم حوالي 15٪ من السكان) تحكم الأغلبية من الهوتو Hutu وهم (أقصر قامة ومن التوا Twa وهم الأفتح لونا. وبالمثل حكم بعض المسلمين العرب قبائل الهوسا Hausa في نيجريا أصحاب الجلد الأدكن وحدث لديهم ارتباط بين البشرة الفاتحة والسيادة الطبيعية. ولكن هذه الممارسات لم تكن عامة بين المسلمين أو الزنوج الأفارقة. فالاسترقاق الأفريقي من حيث المبدأ (كما في اليونان وروما) لا شأن له بالعرق. بل إن أقسى أشكال الرق في العالم القديم (الرق اليوناني/ الروماني وليس الإفريقي) كان في الواقع أقلها عنصرية. لقد استخدم اليونان والرومان عبيدهم من جميع الأجناس في العمل الشاق في الزراعة، بينما استخدم الأفارقة المهزومون معاونين ومساعدين في الأعمال المنزلية.

ومما له دلالته أن الأوربيين الغربيين كانوا هم الذين نظموا، بشكل منسق، قوى كبيرة من الأجناس الأخرى (الأفارقة والهنود الأمريكيين) في العمل في المزارع والمناجم، وهو العمل الذي ينطوي على أقصى درجات الاستغلال-لقد كان هؤلاء الأوروبيون هم الذين نقلوا جماعات سكانية بأسرها إلى عالم آخر وحطموا عائلاتهم ومحوا شخصياتهم وتراثهم وعاملوهم معاملة الحيوانات. وأخيرا فإن هؤلاء الأوربيين هم الذين طوروا مجموعة مفصلة من التبريرات (الأفكار والنظريات ومشاعر التفوق العنصري) التي تجاوزت عنصرية المجتمعات السابقة إلى حد كبير. فما

من مجتمع آخر، أنتج مجموعة من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصرية كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوربية والأمريكية. وما من مجتمع آخر ربط بين قيمه الدينية والخلقية والاجتماعية والشخصية وبين العنصرية هذا الرباط الوثيق. ولعل هذا وحده ينهض دليلا على مدى شمولية الاستغلال العنصري الغربي. لقد ألح الغربيون كثيرا وطويلا وبشدة قائلين إن ما يفعلونه لم يكن إلا أمرا طبيعيا.

كانت العنصرية الغربية فريدة في مداها وشمولها. فهي لم تكتف بتسميم الثقافة الأوربية بل نشرت الميكروب في جميع أنحاء العالم. إلا أن جميع المستوطنات الاستعمارية في العالم الجديد (في أمريكا الشمالية والجنوبية على السواء) ازدهرت بفضل إبادة السكان الأصليين (الذين كانوا يدعون بالهنود) وبفضل العمل العبودي الذي قام به جنس آخر من أفريقيا. وحتى الأرض الأفريقية ذاتها أصبحت مهدا للمؤسسات العنصرية الأوربية: أسواق العبيد الدولية، الدول الاستيطانية البيضاء، المزارع والمناجم التي يعمل فيها العبيد ويديرها البيض. ومع نهاية القرن التاسع عشر كان الأوربيون والأمريكيون قد نقلوا آراءهم العنصرية إلى جزر المحيط الهادي والشرق الأقصى. وبمضي الوقت أفرزوا رؤى عنصرية تضع الصينيين واليابانيين والشرقيين في مستوى دون الإنسانية، ولم تكن هذه الرؤى إلا صيغة مبتسرة لنفس الأفكار القديمة عن السود والهنود الأمريكيين الأصليين. صحيح أن بعض المجتمعات القديمة أقامت في مراحل معينة مؤسسات عنصرية، بل نوعا من أنواع الرق العنصري، ووصل بها الأمر أحيانا إلى حد ابتكار أفكار عنصرية لتبرير هذه الأوضاع. لكن مثل هذا الأمر كان نادر الحدوث ولا تكاد توجد حالة واحدة أصبحت فيها هذه الأفكار هي الشغل الشاغل لشعب ما أو لثقافته، ولم تصبح قط الأساس الذي تتسند إليه حياة منطقة كبيرة أو إمبراطورية. أما العنصرية في المجتمع الغربي الحديث (بعد حوالي عام 1500) فقد أصبحت أسلوبا للحياة لدى القارة التي يسكنها الأوروبيون ثم في القارات التي فتحوها.

والسؤال الذي يجب طرحه هو: لماذا؟ إذ لا يكفي أن تقول (مع ليفي شتراوس) إن العنصرية وجدت دائما. قد يمكن القول إن جرثومة الشك قد وجدت دائما، لكنها نادرا ما كانت تتحول إلى وباء، بل إنها في الحقيقة لم

تتطور إلا نادرا. فلماذا إذن سمح المجتمع الغربي الحديث (دون سائر المجتمعات) لهذه الجرثومة بأن تصبح وباء اجتاح كل مؤسساته الثقافية تقريبا، وكثيرا من مؤسسات العالم؟

إن جزءا من الجواب يكمن طبعا في الرق، وخاصة ذلك النوع العنصري من الرق الذي طورته الدول الغربية بعد اتصالها بأفريقيا واكتشافها للأمريكتين. فلقد بنت إنجلترا وفرنسا وأسبانيا والبرتغال (وليست هذه إلا أبرز الحالات) مجتمعات عبودية من الصفر في العالم الجديد. وعلى خلاف ما فعل الرومان، بنى الأوروبيون هذه المجتمعات العبودية مستخدمين جنسا واحدا مميزا من العبيد (الأفارقة) وبنوها بعيدا عن أوطانهم (بعيدا عن أعين الجمهور وفي ظروف «الريادة»).

ففي أوروبا ذاتها لم يكن هناك سوى سوق محدود للرقيق: فقد كان السكان مستقرين إلى حد كبير، وكان من الممكن أن يظهر نقاد كثيرون للرق، وبخاصة الكنيسة. فلو لم «يكتشف» الأوربيون الأمريكتين ويستعمروهما لما قيض للرق والعنصرية أن يتسعا ويتغلغلا إلى هذا الحد.

وهكذا نجد أن جزءا آخر من الجواب هو أن الأوربيين الغربيين هم الذين فتحوا مساحات شاسعة من الأرض التي يمكن استعمارها من خلال عمل الرقيق. فبعد عام 1450 كان الأوربيون قد توصلوا إلى التكنولوجيا البحرية والعسكرية اكثر تقدما في العالم. وفي خلال قرن استطاعت سفنهم التجارية أن تبحر أبعد من أكبر السفن الصينية، وأصبحت مدافعهم أكثر تدميرا من أقوى الأسلحة الصينية. لقد استطاع الأوربيون إلحاق الهزيمة بالأفارقة واسترقاقهم بسبب تفوقهم التكنولوجي البحري والعسكري. ومع هذا فليس من الدقة القول إن القوة وحدها هي التي ميزت الأوروبيين عن غيرهم، كما سيكون من الخطأ أيضا أن نقول إن الأوربيين ببساطة قد سبقوا الأفارقة، وكأنه كان من الممكن أن يفعل الأفريقيون الشيء نفسه للأوربيين لو أتيحت لهم الفرصة. إذ لا توجد أية مؤشرات قوية في الثقافة الأفريقية تدل على أن الأفارقة كانوا سيرغبون في استرقاق الأوربيين وقهر الأمريكيين. فالثقافات الأفريقية بصفة عامة كانت أقل انشغالا بالسلطة والإنتاجية من الثقافة الأوربية. كما أن احتمال أن ينظر الأفريقيون إلى الأوربيين على أنهم دون البشر أو مجرد موضوعات للاستغلال كان

ضعيفا. أما الأوربيون فكانوا أكثر اهتماما بالغزو العسكري والسيطرة وأكثر ميلا إلى التفكير في الإطار العنصري.

وأخيرا، فإن بعض الجواب يكمن في الثقافة الأوربية. فقد وصلت العنصرية الأوربية إلى أبعاد متطرفة بسبب استرقاقهم للأفريقيين لقد استرق الأوروبيون الأفارقة لتفوقهم عليهم في التكنولوجيا العسكرية، ولكنهم تفوقوا عليهم في التكنولوجيا العسكرية لأنهم أرادوا، ذلك، واستخدموا هذه التكنولوجيا في غزو الأفارقة واسترقاقهم لأن ثقافتهم شجعت الأفكار العنصرية عن الأفارقة. لقد بلغت العنصرية الأوربية أبعادا مذهلة في ظل الرق. غير أن جذورها تعود إلى ما قبل اصطياد أول عبد أفريقي. ولكي نفهم لماذا كان الأوربيون هم الذين جعلوا من العنصرية وباء اجتاح العالم بأسره علينا أن نبحث أولا في تلك الجذور الثقافية. فحينئذ فقط نستطيع أن نحدد مدى الضرر الذي جلبه الرق والتراث الذي خلفه.

الجذور الثقافية للعنصرية الأوربية: مسألة اللون الأبيض

قبل أن يستعبد الأوربيون الأفارقة بوقت طويل كانوا قد طوروا ثقافة مسيحية متسعة الآفاق. وثمة عنصر من عناصر الدين المسيحي، هو الرمزية المسيحية عن البياض والسواد، كان خليقا بأن يشجع موقفا عنصريا تجاه السود. فقد اعتقد المسيحيون أن الخطيئة هي اسوداد الروح البيضاء ونظروا إلى الله والفضيلة والطهارة والتوبة من خلال النور أو البياض المشرق. كما أن الملائكة والقديسين يسبحون في نور أبيض، وحتى عيسى-عليه السلام-الذي كان ينتمي إلى الشرق الأوسط اصطبغ هو الآخر بالبياض تدريجيا إلى أن أصبح في لوحات العصور الوسطى أوروبيا أبيض، أشقر اللون، أزرق العينين، وعلى النقيض من هذا كان الشيطان يتشح بالسواد، فقد كان «أمير الظلام».

ومع نهاية القرن الخامس عشر(قبل استرقاق الأفارقة) كانت المعاني الكامنة في كلمة «أسود» سلبية بشكل واضح، كما جاء في قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية:

«ملطخ للغاية بالقذارة، ملوث، قذر... أهدافه سوداء أو مميتة، شريرة، ينتمي إلى الموت، وينطوي عليه، مميت، مهلك، مسبب للكوارث والنحس...

. ، فاسد فاسق أثيم مرعب شرير... يدل على الخزي والاستهجان والجرم»[2]

إن المسيحية لم تتفرد، بهذا الخيال المرتبط بصورتي الأبيض والأسود، فكثير من شعوب العصر الحجري الحديث كانت تخشى الليل وترحب بالنهار، مع أنها عبدت ربات سوداء في سواد أشد الأراضي خصوبة. ولعل البياض قد ارتبط بالألوهية في المدن القديمة التي كانت تعبد آباء الشمس والسماء بدلا من أمهات الأرض.

وقد طورت إحدى الديانات القديمة في الشرق الأوسط (الزرادشيتة الفارسية) رؤية للعالم تقول بصراع متصل بين «قوى النور» و «قوى الظلام». وكان المسيحيون يستعيرون صورة هذا الصراع الزرادشتي أحيانا، ولا سيما حينما كانوا يشعرون أن الأحوال قد ساءت إلى حد قد لا تكون معه قوى الشر أقل هيمنة من قوى الخير.

وقد نشأ وضع مماثل في القرنين السادس عشر والسابع عشر بالنسبة للأوربيين الشماليين بخاصة. إذ كان مارتن لوثر يتحدث بلسان الكثيرين من الألمان حين ذهب إلى أن قوى المسيح الدجال الحالكة الشيطانية قد استولت على مقاليد أمور الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وسواء كان هؤلاء الأوربيون الشماليون يفكرون في التأثير الروماني على شؤونهم أو في فساد البابوية الرومانية أو مادية الطبقة الجديدة من رجال البنوك والتجار أو حتى التضخم الخرافي في تلك الحقبة، فإنهم كانوا جميعا متفقين على أن أحوال الدنيا لم تكن على ما يرام. وكان من الأيسر على هؤلاء البروتستانت الشماليين أن ينظروا إلى التاريخ الإنساني على أنه صراع بين الله والشيطان تماما كما كان من الأيسر على باباوات روما أن يؤكدوا أن الرب مسيطر على العالم.

وبطبيعة الحال وجد زعماء الإصلاح البروتستانتي الصورة الزرادشتية للصراع أكثر اتفاقا مع إحساسهم بالانهيار والمصير الحتمي الوشيك. أما أتباع المؤسسة في روما فكان في وسعهم موازنة الخير والشر والتحدث عن الآمال والنكسات، والنظر إلى العالم الذي كانوا يديرونه على أنه ناجح (بصفة عامة) برغم مشاكله. ولذا كان من الأيسر على البروتستانت الذين كانوا يحاربون هذه المؤسسة تصور الأشياء بلغة الأسود والأبيض، أما البابوية فكان في وسعها أن تصر على رؤية الأمور كل في منظوره الخاص. وتعمل

حسابا لمختلف ظلال اللون الرمادي وربما كان هناك سبب آخر جعل اللون الأبيض يبدو في نظر الثقافات البروتستانتية الأوربية الشمالية مشكلة تفوق مثيلتها لدى الثقافات الكاثوليكية الأوربية الجنوبية. فلم يكن الشماليون أكثر خوفا من قوى الظلام التي كانوا يعتقدون أنها في طريقها للاستيلاء على العالم وحسب، بل كانوا أيضا من الناحية الجسمانية أكثر بياضا وشقرة من سكان البحر المتوسط. لقد أصبح البياض علامة على الجمال لأولئك الذين كانت جلودهم باهتة بشكل خاص. وقد امتدح الإنجليز الملكة اليزابيث، بنت الملك هنري الثامن البروتستانتية، (كما امتدحوا غيرها من النساء) بسبب بشرتها البيضاء الشاهقة:

«إن خدها وذقنها وجيدها وأنفها
هذا زنبقة، وذاك زهرة،
إن يديها بيضاوان مثل بياض عظام الحوت،
وطرف إصبعها مغمس في البياض،
وصدرها الأملس كجص باريس
تبرز منه آنيتان من المرمر»[3]

وقد بحث وليام شكسبير شاعر إنجلترا العظيم في العصر الإليزابيثي مشكلة البياض على نحو مباشر. ربما كان وعي شكسبير باللون الأبيض من حيث هو مشكلة، أقوى إلى حد ما، إذ كانت له عشيقة سوداء، كتب عنها شبه معتذر وشبه مفتون:

«إن عيني معشوقتي لا تشبهان الشمس،... .
فإذا كان الثلج أبيض فلماذا نهداها قاتمان»

ولعل شكسبير كان لديه وعي خاص بالطريقة التي كان يوحّد بها، هو وبنو جلدته من الإنجليز بين السواد والجنس. فعندما كانوا يفكرون في «ملكتهم العذراء» اليزابيث وزوجاتهم وبناتهم المسيحيات المحترمات، لم يكن يخطر ببالهم إلا البياض-بياض الطهارة الوضاح، وبياض الإخلاص والعفة-، وهي كلها صفات مهمة للغاية في نظر المسيحيين. أما الجنس فكان رأس الخطايا في عرف هؤلاء المسيحيين، وهكذا ضاع الفردوس وكتب على البشرية سوء المصير، لأن حواء أغرت آدم. (لقد كان هؤلاء المسيحيون يعرفون عن قوة الجنس ما يكفي لإدراك أن حواء قد قدمت لآدم

ما هو أكثر من تفاحة). ولما كانت الخطيئة سوداء فإن الجنس أسود، لأن الفسق هو أسوأ الخطايا المميتة.

وثمت ثقافات أخرى نظرت إلى الجنس على أنه أسود. فربات الخصوبة في العصر الحجري الحديث كن سوداوات أحيانا ليمثلن التربة الخصبة، وكانت أمهات الأرض السوداوات أكثرهن إنتاجا. غير أن هذه العبادات في العصر الحجري الحديث عبدت السواد بوصفه مصدر الحياة. أما الثقافات اليهودية المسيحية فإنها بصفة عامة، عبدت البياض، وخافت من القوة الجنسية الكامنة في السواد. ولهذا لم يوفق الأساقفة والكهنة المسيحيون دوما في هداية الفلاحين الريفيين إلى الدين الجديد، بل إن كثيرا من هؤلاء الفلاحين غير المتعلمين قد تقبلوا عناصر المسيحية التي تتلاءم مع صورهم القديمة الموروثة عن العصر الحجري الحديث. فكانوا في بعض الأحيان يعبدون مريم في هيئة عذراء سوداء أكثر من عبادتهم لعيسى الأبيض الذي ينتمي للكنيسة الرسمية.

كلمات بذيئة وأكاذيب بيضاء

ولكن شكسبير ومعظم أفراد الطبقة الوسطى المتعلمة في العصر الإليزابيثي قد تربوا في ظل مسيحية الكرادلة والمدن والجامعات الرسمية الوقورة، فكان الجنس عندهم شرا محضا، كما كان أسود اللون. وتدلنا مسرحية عطيل، وهي من أعظم مسرحيات شكسبير، دلالة واضحة على ردود الفعل لدى مسيحي العصر الإليزابيثي تجاه البياض والسواد. إذ تبنى المسرحية، التي يرجح أنها كتبت عام 1604، (وهو العالم التالي لوفاة اليزابيث)، على قصة إيطالية أقدم عهدا تدور حول زواج قائد أفريقي بفتاة شقراء من أهالي البندقية. ولكن إضافات شكسبير إلى القصة الأصلية كانت من الضخامة بحيث يمكننا أن نعدها من تأليفه.

إن عطيل هو المغربي. (أو المسلم) الأسود وقد صوره شكسبير متسما بالنبل والكرم والود. وديدمونة زوجته مخلصة له تماما. وهما متحابان دون أنانية أو ارتياب. غير أن عنصرية المحيطين بهما تفسد عليهما هذا الحب، فسادة البندقية، وفيهم والد ديدمونة، لا يفتؤون يرمون عطيل بأنه «المغربي الفاجر» أو «المغربي الداعر». ولقد عارض والد ديدمونة معارضة تامة

زواجها من المغربي «الملعون» الذي يشعر بأن «مهجته» السوداء أسرت قلب ابنته الشقراء بطلاسمه الشريرة». إن عطيل ملعون لأنه أسود، حتى أسمه يوحي بأنه خرج من الجحيم(*)، وجلده الأسود لا بد أنه تعبير خارجي عن «مهجته السوداء» في داخله. وليس من الطبيعي، من وجهة نظر الوالد، أن تميل فتاة في شقرة ابنته ديدمونة أو بياضها إلى من كان في سواد عطيل. ومن ثم فلا بد أن يكون عطيل قد لجأ إلى «الطلاسم الشريرة»، (ولو حدث ذلك اليوم لقلنا): السحر الأسود) لإيقاعها في شباكه. وهنا نجد كل عناصر العنصرية البيضاء.

وتعبر المسرحية عن سطوة العنصرية-التي توحّد بين البشرة السوداء والقذارة والجنس والخطيئة من خلال يا جو، أحد مساعدي عطيل البيض. فياجو، الذي تخطته الترقية، ربما ساوره الشك لهذا السبب في أن عطيل قد غرر بزوجته:

أنني أكره المغربي،
فقد شاع بين الناس
أنه قام على فراشي بواجبي».

فهذا الخوف من الفحولة السوداء هو الذي كان ينخر في نفس ياجو كالداء الفتاك. ثم يقول أيضا:

«إن ارتيابي في وثوب المغربي الفاجر
على مقعدي، خاطر يسرى في أوصالي
سريان السم الزعاف».

ولا يجد يا جو منجى له من الشك الذي لا معنى له والذي سيدمره ويسممه إلا بنقل العدوى إلى غيره، فيعمد إلى شن الهجوم على ديدمونة (التي يقول إنه يحبها) لينال من عطيل (الذي أصبح يكرهه) مزمعا أن «يغرق فضيلتها في مستنقع»-أي أن «يسود» صورتها في نظر عطيل.

وقد تشرب عطيل ذاته من ثقافته المكتسبة رؤيتها العنصرية للون إلى درجة أنه صدق بسهولة أن زوجته المحلة أن ترتضي عشيقا أبيض فعطيل،

(*) يشير الكاتب هنا إلى أن الحروف الأربعة قبل الأخيرة من اسم عطيل في الإنجليزية Hell (Othello) تعني «النار أو الجحيم»، ويجوز أن الحرفين الأولين Ot يعنيان Out، أي «خارج من»...) (المراجع).

الذي تلاعب به ياجو حتى شككه في امرأته، لا يرى خطيئتها إلا من منظور عنصري:

«إن اسمها الذي كان بهيا
كطلعة ديانا، قد صار مربدا أسود
كوجهي».

وأخيرا يساق المغربي النبيل (وهي عبارة تعني عند النظارة، الزنجي الطيب أو الأسود المبيض) إلى قتل الزوجة المحبة التي يرميها بأنها «الشيطان الأشقر» (أو البيضاء السوداء التي يراها في الحقيقة بيضاء آثمة أو سوداء). إن العنصرية البيضاء هي في الواقع قاتلة ديدمونة، فياجو يستخدم كلمات «بذيئة» تنطق بها «ظلال سوداء. ولكن المغربي النبيل هو الأداة، والضحية، والمتهم. فبعد أن «يطفئ نور حياته» تدينه خادمة ديدمونة:

آه! لقد ازدادت هي ملائكية
وازددت أنت شيطنة سوداء... لكم شغفت بصفقتها الفاحشة-
ساذجة كانت وحمقاء! جاهلة جهالة القذارة». إن مسرحية شكسبير ليست بالمسرحية العنصرية، ولكنها تكشف عن عنصرية المجتمع الإليزابيثي بالتلاعب برمزي الأبيض والأسود. فمسرحية عطيل تقدم إلينا صورة للعنصرية في إنجلترا تبل انخراط الإنجليز في مشروعات استرقاق الأفريقيين الضخمة. وقد أستجلب أوائل الرقيق الأفريقيين إلى أمريكا الشمالية بعد كتابة مسرحية عطيل بخمسة عشر عاما فقط. أما الإنجليز فإنهم كانوا قد طوروا رمزية لونية معقدة ذات مضامين عنصرية عميقة كامنة، حتى قبل أن يضطروا إلى تبرير استعبادهم للسود الأفارقة لقد ربط المسيحيون الإنجليز، قبل ظهور نظام الرق ، بين السواد والشر والجنس. وكان معظم الإنجليز، قبل أن تقع أعينهم على أفريقي واحد مقتنعين بأن هؤلاء المغاربة أو «الأثيوبيين» أشد فحولة منهم (ومن ثم أشد إثما). ومن العسير الحكم على مدى تأثر قوانين الرق في الأمريكتين بالخوف من الفحولة الأفريقية. إن النساء البيضاوات لا شك كن يجردن من صفاتهن الجنسية حينما كان سادتهن البيض ينظرون إليهن نظرة مثالية، وكان أخشى ما يخشاه سادة مجتمع الرق أن يقوم الأفارقة السود باغتصاب أو إغواء نسائهم البيضاوات الجميلات والضعيفات في ذات الوقت، ومع هذا فإن

أحلام السادة الجنسية كانت تدور حول الفتيات السوداوات لأنهم أقنعوا أنفسهم بأن نساءهم البيض أطهر من أن يكن قادرات على الغواية الجنسية.

ويمكن القول، بمعنى من المعاني، إن مجتمع الرق الذي أوجده المسيحيون الأوروبيون من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر لم يكن إلا نتيجة منطقية للأفكار العنصرية التي كانت قد نشأت في حضن المسيحية، ولا سيما المسيحية البروتستانتية. وكان الرق-بمعنى آخر-تطبيقا عمليا للتقسيمات اللونية التي وضعتها عقيدة مسيحية طعمت بديانة أقدم منها بكثير، تنتمي إلى العصر الحجري الحديث أو إلى البيئات الزراعية.

وهكذا فإن الشعور السائد في العصر الحجري الحديث بأن السواد هو الشهوانية، والإيمان المسيحي بأن الشهوانية شر هي نتيجة قد تم التوصل إليها حتى قبل نمو الرق ولا شك أن جمهور شكسبير كان يسلم بأن السواد شر، ومن هنا جاء استمتاعه بالمفارقات والمعاني المزدوجة في عبارات مثل «المغربي النبيل» و«الشيطانة الشقراء» وبجريمة عطيل البريئة.

ولكن المشكلة التي نواجهها هي ثقافة تلتزم التزاما قاطعا بموقف معاد للجنس وهي مهددة بالتلاشي، بل إن ثمة جماعات من الرهبان المسيحيين والطوائف البروتستانتية قد اختفت بالفعل أحيانا بسبب اجتناب الجنس-فالجنس، كما كان يعلم كل فلاح من العصر الحجري الحديث، هو مصدر الحياة ذاتها. ولكن التزام مجتمع الرق المسيحي بمثل هذا الموقف المعادي للسواد كان يصل أحيانا إلى حد معارضته للحياة على المستوى الرمزي. لعلهم كانوا يخشعون أن مقدرة السود الجنسية هي دائما أكثر نبضا بالحياة من الكبت المسيحي. ولعل استبعاد السواد الذي استلزمه الرق هو في نهاية الأمر دعوة إلى إفناء الذات.

بياض الحوت

إذا كان شكسبير هو شاعر الثقافة المسيحية قبيل الرق، فإن هرمان ملفل Herman Melville هو شاعر مجتمع الرق في تمام نموه. وكما بين لنا شكسبير ما الذي يعنيه إيمان الناس بأن الشهوانية الجنسية سوداء وشريرة، فقد بين لنا ملفل معنى التوحيد بين السواد والحياة وبين البياض والموت. فقد استكشفت رواية طفل موبى ديك Moby Dick ما انطوت عليه «مسألة

البياض» من مضامين انتحارية، مثلما استكشف شكسبير من قبل مغزاها الجنسي.

وتدور موبي ديك على الصعيد القصصي البسيط حول مطاردة الكابتن إهاب للحوت الأبيض موبي ديك بإصرار. وتحدثنا الرواية عن طاقم البحارة، وعن استغلال إهاب لهم، وعن الحياة على سفينة صيد الحيتان، وأخيرا عن هلاك إهاب وجل بحارته حينما تصدوا للحوت الأبيض الضخم. غير أن تلخيص الرواية على هذا النحو المبسط هو أشبه بالقول إن مسرحية عطيل تدور على حب دمره الانتقام والغيرة. ولكن هذين العملين، شأن كل الأعمال الفنية الكبيرة، يدوران على شيء يتجاوز بكثير ما ترويه القصة. فضلا عن أن المعنى الكامن وراءهما وثيق الصلة بالعنصرية ومشكلة البياض.

إن إهاب يمثل طبقة السادة البيضاء في أمريكا في نشدانها البياض،أو بسط سيطرتها على السواد مما يعود عليها بالقوة. فبياض موبي ديك هو الذي ساق إهاب إلى مطاردته بجنون. وقد قال ملفل إن أهم ما في روايته هو الفصل الذي كتبه عن بياض الحوت. فالبياض، كما قال، هو الصفة التي منحت الرجل الأبيض «السيادة المثلى على كل قبيلة سمراء». والبياض هو التحكم في الظلام وفي قوى العبيد الشيطانية السوداء وهو العلامة التي تدل على ذكاء الثقافة البيضاء «واستنارتها»، ودليل على نقاء الثقافة المسيحية البيضاء. ولكنه أيضا، رمز الخوف المسيحي الأبيض من الأشياء غير المرئية والأشباح والموتى. فالبياض على حد عبارة ملفل-هو«الرمز المحمل بأعظم المعاني للأمور الروحية بل إنه قناع إله المسيحية ذاته، ولكنه في الوقت ذاته يجب أن يظل كما هو-العنصر الذي يزيد من تكثيف أشد ما يدخل الرعب على قلب البشر»

فإهاب، كالثقافة البيضاء يروعه البياض، (حتى وهو ينشده) لأن سطوة البياض على السواد معناها فناء سائر الألوان-أي فناء الحياة برمتها. فإهاب كالرجل الغربي-فيما يرى ملفل-تطعنه من الخلف فكرة الفناء وهو يرنو إلى الأغوار البيضاء لمجرة درب التبانة». وهذا «الكافر التعس ظل يحدق في الكفن الأبيض الهائل الذي يلف كل شيء من حوله حتى غشيت عيناه. وما كان الحوت الأمهق إلا رمزا لها جميعا». إن المجتمع الأبيض السائد يكتسب النقاء والقوة والبياض بالتحكم اللاإنساني في التنوع الزاهي الألوان للحياة

والسادة البيض يتخيلون أنفسهم أكثر نقاء كلما ازدادت سيطرتهم على الطبيعة المظلمة. ويذهب ملفل إلى أن السادة البيض ربما كانوا، مثل إهاب، قد فطنوا إلى أن قوة البياض ثمنها الموت، وأن رمز النقاء يشبه الكفن الأبيض والشبح الخفي الذي لا لون له.

وهكذا فإن لعنصرية الجنسية التي كانت تنخر في نفس ياجو قد أصبحت في منتصف القرن التاسع عشر كفاحا شرها ضد الحياة ذاتها. وهي عميقة الجذور في الثقافة المسيحية بل وثقافة العصر الحجري الجديد. فالأوروبيون، ولاسيما الثقافات البروتستانتية الأوربية في الشمال، قد اهتموا أكثر من أية شعوب أخرى بما بين البياض والسواد من فروق ولكن برغم عراقة العنصرية الأوربية وزيادة تشبث البروتستانتية في القرن السادس عشر بالبياض فإن المجتمع الاستعماري الأوربي في القرن التاسع عشر كان هو الذي تعلق بتحقيق البياض بأي ثمن وبشكل مرض. أما أسباب تزايد هذا الوعي العنصري في الثقافة الغربية، من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر فيمكن الاهتداء إليها في تغير المؤسسات التي غيرت وجه المجتمع، والتي كان نظام الرق من أهمها دون شك.

الجذور المؤسسية للعنصرية الأوروبية: عبء الرق

الاستثناء يثبت القاعدة أحيانا. فلنستمع إلى ما يقوله ربان سفينة عبيد، هو الكابتن توماس فيليبس Thomas Phillips، في عام 1694. يشكو القبطان الطيب من العنصرية الفاشية بين رفاقه الإنجليز، ويستغرب من ازدرائهم للأفارقة لا لشيء إلا لسواد بشرتهم. فيقول النخاس الطيب إنه لا يتصور لماذا يحقر الأفارقة بسبب:

«لون لا حيلة لهم فيه من أثر المناخ الذي شاء الله أن يخصهم به. إني لا أرى فضلا للون على آخر، ولا أرى الأبيض خيرا من الأسود. وكل ما في الأمر أننا نظنه هو الأفضل لأننا نحن على هذا اللون، أو نميل إلى التحيز لحالنا، مثلما يفعل «السود الذين يدفعهم بغضهم للون الأبيض إلى القول إن الشيطان أبيض وهكذا يرسمونه»[4]

إن عبارات كهذه ما كانت لتصدر عن كثير من ربابنة سفن الرقيق، أو عن كثير غيرهم ممن يعود عليهم أسر العبيد الأفارقة أو بيعهم أو استخدامهم

بالربح. وصراحة هذا الربان إنما تبين أنه كان من الممكن وجود رجال صالحين يعملون بقسوة في إطار نظام وحشي. ولكن الطابع غير المألوف الذي تتسم به هذه العبارة يدل أيضا على أن نظام الرق قد وضع معظم الناس داخل قالبه، مهما كانت مشاعرهم نبيلة في الأصل. فلم يكن ممكنا لكثير من النخاسين أن يؤمنوا بمثل هذه الآراء طويلا ويستمروا في ممارسة مهنتهم. بل إنه كان لزاما على مجتمع جعل من الرق أسلوبا لحياته أن يفكر بلغة العنصرية وذلك على الأقل حين يكون جميع هؤلاء الرقيق من «السود. ومن المؤكد أن الأوروبيين أصبحوا أكثر قدرة على تحمل استغلالهم الوحشي للأفارقة حينما صوروا لأنفسهم أن هؤلاء الأفارقة هم جنس أدنى أو حتى أنهم ليسوا ببشر (وهذا هو الأفضل). فالرق بهذا المعنى قد شجع العنصرية الأوربية.

ومن الجلي لكل من أعمل الفكر في العنصرية الحديثة أن تاريخنا في الرق من أكبر أسباب مشكلتنا. فمن العسير تخيل الصورة التي كان يمكن أن تكون عليها الولايات المتحدة اليوم لو أن الأفارقة قد دخلوها بالشروط نفسها التي دخل بها سائر المهاجرين. ولكن من المؤكد أن المشكلة العنصرية كانت ستخف وطأتها عما هي عليه. فتاريخنا في استرقاق الأفارقة، وتفريق شمل عائلاتهم، وحرمانهم من الكثير من ثقافتهم القديمة، وإكراههم على الاتكال التام على سطوة البيض، خلق ألوانا من التفاوت والتحامل والتمييز لبثت قرونا. فتركة الرق عززت المخاوف العنصرية التي عرقلت تحرير العبيد. وعندما أعتق الرقيق في أمريكا الشمالية والجنوبية في القرن التاسع عشر لم يصبحوا مواطنين من الدرجة الأولى. وكان أبناء العبيد وأحفادهم (برغم أنهم أصبحوا أحرارا بحكم القانون في كل أرجاء الأمريكتين عام 1900) لا يتمتعون بكل الحقوق والمزايا السياسية والاقتصادية بسبب لون بشرتهم. وظل لونهم عقبة تحول دون المساواة بسبب التاريخ السابق للرق. فضرر الرق أوضح من أن يحتاج إلى بيان على أننا.

بعد أن قلنا كل هذا، يمكننا أن نبين بعض الفروق التي ستفيدنا في فهم الطريقة التي وصلنا بها إلى النقطة الحالية. لقد لاحظنا من قبل-على سبيل المثال-أن هناك قدرا كبيرا من التحامل الثقافي (في إنجلترا على الأقل) قبل استرقاق الأفارقة، الأمر الذي يمكن أن نفرض معه أنه حتى لو

لم يكن الأوربيون الذين هاجروا إلى الأمريكتين قد استعبدوا الأفارقة قط لكان من الممكن وجود قدر معين من التحامل على أحرار السود.

كما لاحظنا اختلافا طفيفا بين تحامل أوربي الشمال وأوربي الجنوب. ويصبح هذا الاختلاف لافتا للنظر بصفة خاصة إذا ما قارنا تحامل الأسبان والبرتغاليين (في شبه جزيرة أيبريا) بتحامل الأوربيين الشماليين، ولاسيما البريطانيين. فقد كان الأسبان والبرتغاليون أقل تحاملا، وذلك لأسباب منها أنهم عاشوا مع الأفارقة في شبه جزيرة أيبريا منذ الفتح الإسلامي عام 711.

وعندما حل عصر كولومبولس كان سكان شبه جزيرة أيبريا قد قضوا قرونا يحاربون المغاربة السمر في شمال أفريقيا. ويحبونهم، فتعلم الأسبان والبرتغاليون أن ينظروا بإعجاب إلى الثقافة الإسلامية الثرية في شبه جزيرة أيبريا وكبريات المدن الأفريقية. ولذا كان من المستحيل على المتعلمين من أهالي شبه جزيرة أيبريا أن يوحدوا بين السواد والتخلف. أما الإنجليز فقد فعلوا ذلك لأن جهلهم بالحضارة الأفريقية أو الإسلامية كان كاملا أو يكاد.

ومن الجائز أن الفروق الثقافية بين أوربا الشمالية والجنوبية حوالي عام 1500 قد ازدادت من جراء الأنماط المختلفة للرق التي طورتها المنطقتان في الأمريكتين. فالرق-مثل تعايش الأجناس المختلفة-له تاريخ أطول في شبه جزيرة أيبريا عنه في إنجلترا. فقد كان مؤسسة مستمرة في شبه جزيرة أيبريا منذ العصور الرومانية تقريبا. وقد استطاعت الكنيسة الكاثوليكية في شبه جزيرة أيبريا عبر القرون أن تخفف من حدة بعض جوانب الرق الوحشية وكرست التقاليد قائمة طويلة من الواجبات والمسؤوليات على المالك إزاء العبيد. وهذا يصدق في جانب كبير منه على الثقافة الإسلامية بدورها.

فالمسيحيون والمسلمون الأثرياء كانوا يعاملون عبيدهم في الغالب كأعضاء في أسرة كبيرة يعتمدون عليها اعتمادا كاملا، فكان ملاك العبيد لا يحكمون على أنفسهم من منظور كم النقود الذي يحصلون عليه من استغلال البشر الآخرين وإنما من منظور السخاء. كما لم يكن هناك خط لوني واضح يفصل بين العبيد وسكان أيبريا الأحرار، وكان الأغنياء من نصارى ومسلمين

يملكون الرقيق البيض أو السمر أو السود تبعا للظروف. وكان الرق ذاته نظاما قوامه الاعتماد على الأثرياء والأقوياء، أكثر مما هو نظام للملكية، فكانت التفرقة عسيرة بين الرق والنظام الإقطاعي القائم على الولاء أو الالتزام، والذي تغلغل بدوره في العلاقات الاجتماعية في شبه جزيرة أيبريا.

وفي إنجلترا كان الرق قد اختفى تقريبا عام 1500، بل إن العلاقات الإقطاعية التقليدية كان قد حل محلها إلى حد كبير نظام قوامه الفلاحون الأحرار نسبيا، الذين يطيعون قوانين تصدرها حكومات مستقلة نسبيا. وحلت الطاعة السياسية محل الولاء التقليدي للراعي أو السيد، ومن ثم فإن الإنجليز (والدينماركيين والهولنديون) لما شرعوا في استرقاق الأفارقة بعد عام 1500، بدؤوا من الصفر تقريبا، ولما كان العبيد كلهم أفارقة، فإن ملاك الرقيق الجدد لم يكونوا ملزمين بالامتثال للالتزامات والمسؤوليات التقليدية، أو لسلطان الكنيسة وإنما كانت الظروف مواتية لهم كيما يضعوا قوانينهم الخاصة عن العبودية. ولما كانت هذه الأقطار الأوربية الشمالية بصدد إنشاء اقتصاد رأسمالي دينامي فقد كانت أميل إلى النظر إلى الرق على أنه نظام لكسب المال.

فالإنجليز لم يجلبوا معهم العبيد إلى الدنيا الجديدة بوصفهم جزءا من أسرهم الممتدة، بل بدؤوا -شأنهم شأن الهولنديين والدينماركيين- بالمتاجرة في الرقيق في سبيل الربح، ثم عملوا على إنشاء مزارع يسخر فيها الرقيق لتحقيق مزيدا من الربح.

وبما أن أوربيي الشمال أسسوا مستعمرات في جزر البحر الكاريبي وأمريكا الشمالية، بينما أقام أهالي شبه جزيرة أيبريا مستعمرات في أمريكا الجنوبية والمكسيك وبعض جزر البحر الكاريبي، فقد يكون من المفيد أن نقارن بعض مواطن الاختلاف بين النوعين، وقد يفسر لنا مواطن الاختلاف هذه ما بين أمريكا الشمالية والجنوبية من فروق اليوم. إن عنصرية أمريكا الشمالية وثيقة الصلة بالرق ولكنها أيضا نتيجة نوع محدد من أنواعه.

وثمة دلائل على أن النمط الرأسمالي البروتستانتي الشمالي للاسترقاق شجع على تطوير مجتمع أكثر عنصرية من نمط الاسترقاق الكاثوليكي الجنوبي السابق على الرأسمالية.

الرق البريطاني في مقابل الرق في أمريكا اللاتينية: العنصرية وتحرير الأرقاء

فلنتأمل بعض الشواهد. يبدو من الواضح، بادئ ذي بدء، أن الاستعباد كان حالة أكثر دواما، بالنسبة إلى رقيق الولايات المتحدة الأمريكية وجزر البحر الكاريبي، منه بالنسبة إلى الرقيق في أمريكا اللاتينية، أي أن نسبة الرقيق الذين أعتقوا في المستعمرات الأسبانية والبرتغالية كانت أعلى بكثير منها في المستعمرات البريطانية، ولهذا الاتجاه نحو تحرير العبيد (العتق) أهمية خاصة لأنه يظهر أن المستعمرين البيض لم يكن يتعين عليهم أن ينظروا إلى الأفارقة على أنهم أحط من غيرهم بصورة دائمة لا يمكن علاجها. فلم يكن القانون في البرازيل (حيث استقر البرتغاليون) وفي أمريكا الأسبانية يقضي بأن يعد العبد عبدا طيلة حياته أو أن يكون أولاده عبيدا بالضرورة، كما كان الحال من الناحية القانونية في الولايات المتحدة الأمريكية بعد سنوات 1660.

وكانت في أمريكا اللاتينية عدة وسائل يحرز بها العبيد الحرية. فقد كانوا يشترونها بالخروج إلى العمل أيام الآحاد، أو أيام العطلات البالغ عددها 85 يوما في التقويم الكاثوليكي. وكان من حقهم في كوبا أو المكسيك أن يعلنوا بثمن شرائهم، فيقومون بدفعه على أقساط، وقد أصبح هذا عادة واسعة الانتشار، ولا سيما في كوبا. فكان العبد الذي يبلغ ثمنه 600 دولار يشتري حريته بسداد 24 قسطا تبلغ قيمة كل منها 25 دولارا، أي أن كل قسط يشتري جزءا من 24 جزءا من الحرية، ويسمح للعبد بالانتقال من منزل سيده بعد سداد القسط الأول. وبالرغم من أن السعر قد يكون أعلى بكثير من سعر الانتقال من أفريقيا، فإن العبيد القادرين على العمل من أجل حريتهم لم يكونوا مختلفين من ناحية المبدأ عن المدينين البيض في أوربا الذين كانوا يضطرون للعمل خدما لفترة معينة. فالعلاقة بين السيد والعبد كادت تكون علاقة تعاقدية قائمة على اتفاق قانوني (وان كان غير مكتوب في العادة) بين طرفين (وإن لم يبرماه بحرية)، وهناك على الأقل حالات لبعض العبيد الذين دفعوا كل شيء فيما عدا القسط الأخير كي يتحاشوا الحرية الكاملة وما يقترن بها من ضرائب وخدمة عسكرية.

وكانت هناك وسائل أخرى لتحرير الرقيق في أمريكا اللاتينية، فقد

اعتق سيمون بوليفار آلاف الرقيق في فنزويلا وكولومبيا عندما انخرطوا في الجيش في حروب الاستقلال، كما أعتق كثير من الرقيق الذين انضموا إلى جيوش البرازيل والأرجنتين. وكانت كوبا تصدر قرارات دورية يتم بموجبها عتق الرقيق الذين يفرون إلى شواطئها ويعتنقون المسيحية تلقائيا. من سلطة القاضي أن يحكم بإعتاق العبد الذي وقع عليه عقاب ظالم، وكان من حق الرقيق البرازيلي إذا أنجب عشرة أطفال أن يطالب بحريته شرعا.

ومع ذلك، فلعل السبل الشرعية لتحرير الأرقاء لم تكن في مثل أهمية الاستحسان الاجتماعي الذي أبداه العرف والكنيسة على تحرير الرقيق. فحتى ثقافة ملاك الرقيق رأت في تحرير الأرقاء عملا نبيلا كريما خيرا وكانت المناسبات السعيدة-كمولد ابن، وزواج ابنة، والأعياد الدينية والقومية، والاحتفالات العائلية-تعد في أمريكا اللاتينية، فرصا لعتق عبد أو عدد من العبيد احتفاء بالمناسبة. وكان تعميد الطفل الرقيق يعد فرصة مناسبة وحميدة لعتقه، وذلك مقابل سداد رسم بسيط (25 دولارا في كوبا) فكان كثير من العبيد يختارون لأولادهم أبا في العماد أملا في ذلك. وهكذا كان الإلزام الخلقي في أمريكا اللاتينية أكثر تأثيرا، بوجه عام، من حرفية القانون، وكان القانون أكثر تشجيعا على عتق العبيد منه في الولايات المتحدة الأمريكية.

أما في المستعمرات البريطانية فكثيرا ما كان ينظر إلى تحرير الرقيق بقلق، ولذا فرضت معظم الجزر البريطانية ضرائب باهظة (كثيرا ما كانت تفوق قيمة العبد) على ملاك العبيد الذين يشرعون في ذلك. وفي جميع الحالات لم يكن العبد يملك التحرر دون موافقة مالكه، وأحيانا كان التحرر-يتطلب موافقة غيره أيضا، وفي معظم المستعمرات البريطانية (بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية) كان يفترض، بصفة آلية، أن كل أسود أو داكن البشرة من أصل أفريقي. هو عبد. وكان يسمح للرقيق في بعض الحالات أن يثبت أنه قد أعتق (بينما كانت محاكم أمريكا اللاتينية تعده حرا حتى تثبت عبوديته) بل إن التشريعات في ولايات جورجيا إذ كان قانون 1740 في كارولينا الجنوبية ينص على أن «جميع الزنوج أو الخلاسيون أو المهجنون الموجودون أو الذين سيوجدون في الإقليم وكل نسلهم وذريتهم، المولودين منهم والذين سيولدون، هم بموجب هذا القانون من العبيد

وسيكونون كذلك في المستقبل، وسيظلون إلى الأبد من الآن فصاعد عبيدا بشكل كامل»

وهكذا، فحتى القلة القليلة من الرقيق المعتقين في الولايات المتحدة الأمريكية، كانت ترغم في كثير من الأحيان على العودة إلى الرق. مثال ذلك أن ولاية فرجينيا كانت تلزم العبد المعتق بمغادرة الولاية في مدى سنة وإلا بيع «لصالح الصندوق الأدبي»، وفي كثير من الولايات المتحدة الجنوبية كان العبد المعتق يرد إلى الرق إذا لم يتمكن من سداد دين أو غرامة. ولم تكن قوانين جزر الهند الغربية البريطانية والولايات المتحدة الأمريكية تفسح للرقيق باب الأمل في شراء حريته، فقد كانت هذه القوانين تفترض أن العبودية دائمة. وكان الأمل الوحيد هو أن يقوم المالك بتحرير عبده، وعلى الرغم من أن هذا كان يحدث أحيانا فقد كانت هناك عقبات جمة تمنع من أن يصبح ذلك سنة متبعة على نطاق واسع.

وبحلول عام 1860 لم يكن هناك سوى 6٪ من السكان السود أحرارا في الولايات التي بها عبيد في الولايات المتحدة الأمريكية. فإذا أضفنا العدد المماثل من الأمريكيين الأفارقة الأحرار الذين يعيشون في الولايات الشمالية، كان مجموع الأحرار من بين السكان السود لا يتجاوز عشرة في المائة. وفي مقارنة صارخة مع البرازيل نجد أنه في وقت تحرير العبيد فيها كان 75٪ من السكان السود قد أعتقوا بالفعل. تلك كانت حصيلة موقفين مختلفين من تحرير الأرقاء.

هذه المواقف المختلفة تجاه تحرير الأرقاء لها دلالة مهمة من ناحيتين: فهي تبين أن الناس في أمريكا الجنوبية كانوا أكثر استعدادا لمنح السود الحرية والاستقلال، كما تبين أيضا أن مجتمعات أمريكا الجنوبية قد امتلأت بالسود الأحرار لدرجة أصبح من المستحيل معها التوحيد بين الوضع الثقافي للرق وبين الوضع البيولوجي الخاص بالبشرة السوداء. وكثيرا ما كان المستوطنون من الأسبان والبرتغاليين يتحدثون عن الرق بوصفه ظرفا تعسا قد يقع أي إنسان فريسة له. فهم لم يروا قط في الرق علامة على لعنة أبدية لا تمحي أو دونية عنصرية. وهكذا كان في مقدورهم التمييز بين لون الشخص وثقافته. وبهذا المعنى كان الرق في شبه جزيرة أيبريا نتيجة لمواقف أقل عنصرية، وقد أقام مجتمعا كانت العنصرية فيه أقل حدة.

وينبغي أن نضيف أننا نتكلم عن العنصرية وحدها، وليس عن وحشية الاسترقاق. فمن الجائز جدا أن تكون مجتمعات أمريكا اللاتينية قد عاملت عبيدها بوحشية فاقت مجتمعات أمريكا الشمالية. واستعداد الأيبريين لتحرير العبيد لا يدلنا إلا على موقفهم من السود، ولا ينبئنا بشيء عن معاملتهم لغير المعتقين. مثال ذلك أن بعض المؤرخين ذهبوا إلى أن ملاك العبيد الأسبان والبرتغاليين كثيرا ما كانوا يعمدون إلى عتق المرضى المسنين لأن الاحتفاظ بهم يشكل تكلفة باهظة أما العبيد في أمريكا الشمالية فقلما كانوا بهذه القسوة، وقلما كان لديهم مثل هذا الاستعداد لرؤية سكان يعيشون أحرارا بين ظهرانيهم.

وهكذا فإن انتشار تحرير الأرقاء في المجتمع العبودي في أمريكا اللاتينية ربما لم يكن دائما علامة على شفقتهم. ولما كانت تجارة الرقيق قد استمرت في أمريكا اللاتينية إلى ما بعد بداية القرن التاسع عشر بمدة طويلة نسبيا، فقد كان العبيد أرخص بكثير مما كانوا عليه في الولايات المتحدة الأمريكية التي حظرت النخاسة في عام 1808. وهذا يعني أن ملاك العبيد في أمريكا اللاتينية كان بمقدورهم سوق عبيدهم للعمل حتى الموت وشراء المزيد، ويظل في إمكانهم مع ذلك عتق البعض منهم. ولكن حتى لو كان هذا هو ما حدث حقا فإنه يظل من الصحيح أن الرق في أمريكا اللاتينية قد أقام مجتمعا أقل عنصرية.

فلنعد إلى الشواهد. ولعل أبرز صفة كانت تسترعي انتباه زوار الشمال إلى مجتمع الرق في أمريكا اللاتينية هو أن السود كانوا في كل مكان. وقد عبر زائر بريطاني إلى البرازيل، في منتصف القرن التاسع عشر، عن دهشته على النحو التالي:

«لقد رأيت أثناء سيري سيدات سوداوات يرتدين الحرائر والجواهر، والعبيد الرجال في بزتهم يسيرون وراءهن. واليوم وقفت إحداهن وهي في عربتها يرافقها خادم وحوذي في بزتها الخاصة. وكثيرات منهن متزوجات من رجال بيض والطبيب الأول في المدينة رجل ملون، وكذلك رئيس المقاطعة»(5).

وقال زائر آخر إن البرازيلي الأفريقي:

«يبدو أذكى شخص التقى به لأن كل المهن، التي تتطلب أو لا تتطلب أية

مهارة، كانت في أيدي الزنوج. لقد كانوا هم الذين بنوا أجمل الكنائس في بوينوس آيرس، وكانوا هم العاملون في الحقول، وعمال التنجيم في كثير من الأماكن، وهم الطباخين والغسالين والمربيات ومحظيات الرجال البيض والفتيات العاملات بالمغازل والحوذيين والعمال في أرصفة الموانئ. ولكنهم هم أيضا الحرفيون المهرة الذين بنوا البيوت ونحتوا تماثيل القديسين في الكنائس وشيدوا الجسور وصهروا أجمل الأعمال الحديدية التي يراها المرء في البرازيل وعزفوا في الأوركسترات»[6].

لقد أحرز البرازيليون الأحرار من أصل أفريقي مكانة ممتازة، وقد تم الاعتراف بمكانتهم في عصرهم، كما اعترفت بهم كتب التاريخ البرازيلي منذ ذلك الوقت. وهم يشملون على الأرجح أعظم كتاب البرازيل ونحاتيها ومهندسيها. فهناك دائما أناس من أصل أفريقي وبرتغالي يكتبون الأدب البرازيلي وكثير من أعظم أبطال وبطلات البرازيل تضحية وإنسانية (في الرواية والتاريخ) هم من الأفارقة.

ولقد اعترفت مجلة يونايتد ستيتس ماجازين آند ديموكراتيك ريفيو عام 1844 بالفرق الشاسع بين معاملة الأفارقة في الولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية. وقد لاحظت المجلة أن الزنجي في المكسيك «وفي أمريكا الوسطى وفي مناطق شاسعة أبعد تجاه الجنوب، أصبح حرا اجتماعيا وسياسيا على السواء، ويقف على قدم المساواة مع الأبيض. وأن تسعة أعشار السكان هناك من الأجناس الملونة، وإن العسكريين وأعضاء المجالس النيابية والرؤساء هناك أناس من دم مختلط»[7].

ولقد اعترف الكثيرون في أمريكا الشمالية بأن تعصبهم ضد السود في الولايات المتحدة الأمريكية أكبر مما هو عليه في الجنوب. وهناك البعض من أمثال جورج بانكروفت George Bancrott عبر عن موقف المجلة ذاته بقوله: «إن ضم تكساس سوف يسمح للسود بالانتقال إلى عالم المساواة الاجتماعية والسياسية كما هو الحال في المناطق الوسطى من أمريكا حيث لا يوجد تحامل عنصري».

إن أحدا لا يزعم أن كل السود في أمريكا الجنوبية في عام 1844 كانوا أحرارا، فالبعض كان لا يزال مستعبدا. وسيكون من المبالغة القول إنه لم يكن ثمة تعصب عنصري في مستعمرات شبه جزيرة أيبريا: فلم يسترق أي

أبيض تقريبا، وكان من الصعب كثيرا على الأفريقي أو الهندي أن يحقق الثراء ويصبح مقبولا في المجتمع. ولكن بعد ذكر هذا التحفظ، يمكن القول أن التناقض بين المجتمعين يظل صحيحا. فالمجتمع في أمريكا اللاتينية كان أكثر انفتاحا بالنسبة للمنحدرين من أصل أفريقي. وكانت الحرية أيسر منالا، وكانت تعني الكثير إذا ما تم إحرازها. وكان التعصب ضئيلا ولم يكن هناك إلا القليل من تلك التفرقة العنصرية (في الأحياء السكنية والمدارس والفنادق والمنشآت العامة) التي أصبحت من السمات المميزة للتجربة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية ولم يكن هناك أي وجود، في تجربة أمريكا الجنوبية، لقانون الإعدام بغير محاكمة والمظاهرات ضد الزنوج، التي أصبحت من معالم تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد تم تجنيد السود (الأحرار منهم والعبيد) دون تمييز أثناء كفاح أمريكا اللاتينية من أجل الاستقلال. وقد عمل عمال الموانئ البيض في البرازيل على إلغاء الرق فرفضوا العمل في سفن الرقيق في نفس الوقت الذي ثار فيه عمال أمريكا الشمالية البيض على مشروع قانون لينكولن بأن هاجموا عائلات الود بدلا من قوات الجنوب.

الرق البريطاني في مقابل الرق في أمريكا اللاتينية: العنصرية وتمازج الأجناس

ما مصدر هذا الاختلاف؟ وما تفسير عنف العنصرية البريطانية في أمريكا الشمالية إذا ما قورنت بالتحامل المعتدل نسبيا في أمريكا اللاتينية؟ إن الإجابات كثيرة وقد ثار حولها نقاش حاد. وقد ألمحنا إلى بعض من هذه الإجابات من قبل. فمن الجائز أن مجرد بياض بشرة البريطانيين والأوربيين الشماليين الآخرين (بالمقارنة بلون البرتغاليين والأسبان الزيتوني) جعل من الأيسر على هؤلاء الشماليين أن ينمّوا في أنفسهم، على مر الزمن، شغفا خاصا بالبياض ومن الجائز أن الافتقار الشديد إلى أي نوع من الصبغة في بشرة البريطانيين جعل من الأيسر عليهم أن ينظروا إلى أي لون أدكن على أنه وصمة.

كما رأينا من قبل كان هناك على الأقل بعد جنسي مهم في علاقة الأوربيين الشماليين المتوترة بالبياض. إذ يبدو أنهم كثيرا ما كانوا يفضلون

كبت الميول الجنسية في الملكة العذراء الشقراء على الشهوة العارمة التي كانوا يخشون أن تكون كامنة في السواد والأفارقة. والواقع أن المستكشفين الأول لإفريقيا في العصر الإليزابيثى قد ارتاعوا من سواد بعض الأفارقة الذين اكتشفوهم وكذلك من عريهم، فاخترعوا الأساطير عن شهوة الأفارقة التي لا ترتوي، والتي تتفق مع مخاوف العصر الحجري الحديث والمخاوف المسيحية القديمة (وهي المخاوف التي ظلت قائمة برغم كل الأدلة العلمية حتى وقتنا الراهن). وليست المسألة هي أن المستعمرين الذين أتوا من شبه جزيرة أيبريا قد تغلبوا على أسطورة الشهوانية السوداء، وإنما الحقيقة هي أنهم نظرا إلى كونهم أقل خوفا من فقد بياضهم وأقل شعورا بالكبت، فقد تقبلوا بشغف القصص الخيالية عن قوة السود الجنسية. والأمر كما فسره أحد البرازيليين هو: «لقد تعلم الرجل الأبيض لغة الحب من المرأة السوداء في المهد حينما كانت تهدهده، أو في السرير حينما كانت تشبعه جنسيا: يا صغيرتي السوداء، يا زنجيتي الغالية، يا أغلى الناس تلك العبارات يسمعها المرء من كل فم-من خريج الجامعة إلى العامل المستغل»[8]. وحتى اليوم نجد أن البرازيليين البيض ينادون حبيباتهم البيض بافتتان «زنجيتي الصغيرة»، ويستخدم الأمريكيون الأسبان تعبير «السوداء الصغيرة» للتعبير عن إعزازهم لمن يحبون، بصرف النظر عن اللون. ولكن من المستحيل أن نتخيل أمريكيا شماليا أبيض يستخدم لفظا كهذا تجاه إنسان أبيض آخر.

إن عدم اكتراث أمريكا اللاتينية باللون في استخدام مثل هذه الألفاظ لا يدل على عمى الألوان (كما سنرى) بل يوحي بالأحرى بارتباط الحب الجنسي بالسواد، وهو ارتباط لا بد أن جميع مجتمعات الرقيق الأمريكية قد شعرت به أو كبتته. وهكذا فإن ملاك العبيد قي أمريكا اللاتينية، على عكس جيرانهم البريطانيين الشماليين، قد شجعوا على تطوير مشاعر الحب الجنسي التي تعلموها على صدور المربيات السوداوات وبين أذرع الفتيات العبيد السود.

على أنه لا يكفي بطبيعة الحال أن نفسر الفروق الشاسعة بين عنصرية أمريكا اللاتينية وعنصرية أمريكا البريطانية بالإشارة إلى الحقيقة البيولوجية الخاصة بلون البشرة أو إلى المواقف السيكولوجية الغامضة تجاه الجنس والسواد. فثمة أسباب تاريخية مميزة لموقف شعوب أمريكا

اللاتينية الأكثر تحررا تجاه العلاقة الجنسية بين الأجناس المختلفة. فلقد جاء الفاتحون الأسبان والبرتغاليون إلى العالم الجديد بدون زوجاتهم، وكثيرون منهم في الواقع لم يكونوا متزوجين. وقد تبنوا منذ سنوات الاستيطان الأولى نظرة متسامحة تجاه ممارسة الجنس بين الأجناس المختلفة (تمازج الأجناس) لأنه لم يكن هناك مفر من ذلك. أما المستوطنون الإنجليز في أمريكا الشمالية فقد جاءوا بزوجاتهم وعائلاتهم. كما أن الزوجات البريطانيات كن في كثير من الأحيان يتمتعن بقدر من الاستقلال يمكنهن من الإصرار على أن يبقى أزواجهن من ملاك الرقيق غرامياتهم العنصرية. وحتى عندما كانت نساء شبه جزيرة أيبريا يأتين إلى الأمريكتين لتكوين أسرة فقد كن يأتين من ثقافة أوربية يهيمن عليها الرجال وقيمهم بشكل أوضح. لهذا كان رجال شبه جزيرة أيبريا في الأمريكتين يتباهون بعشيقاتهم السوداوات ويعترفون بأولادهم السود، وكثيرا ما كان ينقلون كل أسرهم إلى منزل العائلة الكبير. وعلى حين أن معظم الولايات في الولايات المتحدة الأمريكية سنت قوانين صارمة ضد ممارسة الجنس بين الأفراد من أجناس مختلفة (الأمر الذي فرض على الرجال التعقل) فإن مجتمعات أمريكا اللاتينية شجعت صراحة التمازج بين الأجناس بوصفه دليلا على فحولة الرجل وأسلوبا للحياة ومن الجائز أن التمازج بين الأجناس، مثل تحرير الأرقاء، قد ضاع في أمريكا اللاتينية لأسباب ليست نبيلة بالضرورة. غير أن كلا الأمرين أدى إلى ظهور نوعية من السكان ومجموعة من القيم جعلت فكرة العرق لا معنى لها تقريبا. إذ كيف يتأتى للمرء أن يتحدث عن أعراق «نقية» أو حتى عن كل عرق عندما تكون الغالبية الكبرى من السكان ليست سوداء وليست بيضاء بل هي تدرجات للون الزيتوني والبني؟ وكيف يتأتى للمرء أن يتحدث عن قدرات الزنوج الطبيعية (أو عجزهم الطبيعي) عندما لا يكونون عبيدا ولا أحرارا، بل الأمرين معا، وعندما يكونون مزارعين وكتابا وبنائين وموظفين؟

وبحلول القرن التاسع عشر على الأقل، أصبحت غالبية الأمريكيين الأفارقة في معظم البلدان الواقعة جنوبي الولايات المتحدة الأمريكية لا هم بالسود ولا بالعبيد. وأصبح من المستحيل إطلاق تعميمات حتى عن الزنوج- وهو أقل ما ينبغي على العنصري المتعصب أن يفعله كيما يمارس عنصريته.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فكانت كلمة الزنجي، قبل الحرب من أجل استقلال الجنوب (التي عادة ما يسميها المنتصرون الحرب الأهلية) تعنى العبد. فلم تكن الولايات الشمالية ولا الولايات الجنوبية راغبة في وجود شعب من الأفارقة الأحرار. فالجنوبيون كانوا يرون في السود الأحرار تهديدا مميتا لنظام الرق، وكانوا يؤمنون بأن العبيد المعتقين يحرضون العبيد الآخرين على التمرد، وأن مجرد وجود سود ناجحين أو أحرار إنما هو بمثابة تحد للعقيدة العنصرية الرسمية القائلة إن الأفارقة أحط بطبيعتهم. وهنا أيضا نجد أن الموقف البرازيلي يمثل نقيضا طريفا: فالبرازيليون لم يستخدموا السود لاصطياد العبيد الآبقين وحسب، بل إن ملاك العبيد البرازيليين لم يطوروا على الإطلاق العقيدة الأمريكية الشمالية عن الانحطاط الطبيعي للأفارقة. وفي الولايات المتحدة الأمريكية حظر على السود الأحرار دخول المناطق الشمالية وكذلك ولايات الرق في الجنوب. وحتى دعاة إلغاء الرق من الشماليين كانوا يسعون أيضا في كثير من الأحيان إلى إبعاد الزنوج، وداعبت خيالهم أفكار خاصة بإعادة توطين العبيد الأحرار في أفريقيا أو سعوا (مثل جورج بانكفروفت إلى تهجير السود إلى المكسيك أو أمريكا الجنوبية. إن الولايات المتحدة الأمريكية، شمالها وجنوبها، هي مجتمع ينقسم إلى جماعتين: العبيد السود والبيض الأحرار. وأدى العداء الأمريكي الشمالي للتمازج الجنسي وتحرير الأرقاء إلى إبقاء نسل الأفارقة سودا (أو يسهل تمييزهم) بقدر الإمكان، ومن المفروض أن السود عبيد. ولقد كان هذا الإصرار على مجتمع فيه طبقتان مغلقتان من القوة بحيث أن الأمريكيين الشماليين ما زالوا حتى اليوم، يصنفون أي شخص فاتح اللون يرجع بعض نسبه إلى أفريقيا بأنه زنجي. وينبغي حتى اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية أن يكون الناس إما بيضا أو زنوجا (بعد استبعاد الأجناس الأخرى) وهم لا يكونون بيضا إلا إذا كانت أصولهم كلها بيضاء. أما الزنوج فلا يشملون الأفارقة الخلص وحسب وإنما أي شخص ليس أبيض خالصا (وذلك إذا ما استخدمنا اللغة المتداولة ولغة تقارير التعداد الرسمية).

إن البيض في أمريكا الجنوبية لم يصروا ألبته على أن هناك جنسين اثنين فقط (بعد استبعاد الهنود) وهم لا يصنفون الناس المنحدرين من أصول مختلطة ضمن فئة «الآخرين» كما لو كانوا كلابا هجينة. أما

الأمريكيون الشماليون فقد استمروا في الاعتقاد (برغم القرائن التي شاهدتها عيونهم) بأن هناك نمطين عرقيين فقط: البيض الخلص والآخرون. لقد أدرك الأمريكيون الجنوبيون أن هناك أنماطا كثيرة ولذا شجعوا تمازج الأجناس الذي خلق فئات عرقية مختلفة تقع بين الأبيض الناصع والأسود الداكن.

ومرة أخرى تقدم البرازيل نقيضا طريفا لطريقتنا في التكفير في العرق أو الجنس. ففي البرازيل ينقسم الناس إلى «سود» pretos «سود داكنين» Preto Retino «وداكنين» Cabra وداكنين مع شعر مستقيم Cabo Verde و«أقل سوادا» Escuro أو ذوي لون «بني غامق» Mulato escuro أو «بني خفيف» Mulato Claro أو «بني فاتح» Pardo أو«بشرة فاتحة اللون مع شعر مجعد» Sarara أو «بشرة فاتحة اللون مع شعر ناعم» Moreno أو«مواطنين أصليين بيض يجري في عروقهم شيء من الدماء الإفريقية» Branco Da Bahia أو بيض سمر، أو بيض شقر. واللغة التي يستخدمها الأمريكيون الأسبان للتعبير عن العرق ثرية بالدرجة نفسها. فهم لا يفكرون عادة في «الزنجي» Negro (أو Negro بالبرتغالية) وإن هم فعلوا فالكلمة تعنى بالنسبة لهم أسود-ولا يمكن لأي أمريكي لاتيني أن يفكر في أن يطلق لفظ زنجي Negro على شخص «بني اللون» Escuro أو لونه «بني خفيف» Pardo، فمن الواضح أن هذين اللونين الأخيرين أفتح.

هذا المصطلح العرقي المركب الذي يبدأ استخدامه جنوب نهر ريوجراندي يبين أن الأمريكان اللاتينيين ليسوا مصابين بعمى الألوان، بل إنهم يرون تنوعا عرقيا أكثر بكثير مما نراه، والواقع أن حساسيتهم المفرطة تجاه الفروق العرقية تمكنهم من أن يكونوا أقل عنصرية مما تسمح به رؤيتنا التي لا تدرك سوى الأسود في مقابل الأبيض. ولا تزال العنصرية البيضاء قائمة في المكسيك وأمريكا اللاتينية، لكن الكثيرين يعترفون صراحة أن معظم الناس «مزيج»، وهم يجدون قيمة في استمرار عملية المزج هذه. ولقد عبر المكسيكيون عن هذا الهدف بتسمية أنفسهم باعتزاز«أمة برونزية». وهم يعلنون بحماس أن مصير المكسيك رهن بتمازج الأفارقة والأوربيين والهنود-أي «إضفاء اللون البرونزي» على كل هذه الشعوب. فلتتخيل مفهوم «الأمة البرونزية» كفكرة ثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية وسترى ما

يحدث، برغم كل حديثنا عن بوتقات الانصهار.

إن الأمريكان اللاتينيين قد أزالوا الحواجز العنصرية من خلال تمازج الأجناس. سواء أكان ذلك راجعا إلى أنهم جاءوا جنودا وغزاة بدون أسر أم إلى أنهم اتخذوا عددا ضخما من الأفارقة عبيدا، فإنهم أقاموا بشكل يكاد يكون حتميا، مجتمعات لا تكاد تعبأ بفكرة العرق. إذ لم يكن من الممكن لشعب تنظر غالبية أفراده إلى نفسها على أنها بنية اللون بدرجات مختلفة، أن يشعر بالخوف من أن يطغى عليه الأفارقة. لقد ألغت جميع الولايات التي تستخدم الرقيق في الولايات المتحدة، فيما عدا واحدة، تجارة الرقيق قبل صدور القانون الفيدرالي بتحريمها في عام 1808. أما البرازيليون فقد واصلوا تجارة الرقيق حتى عام 1851. وبحلول هذا الوقت كان نصف البرازيليين سودا أو ذوي لون بني. وفي الولايات المتحدة الأمريكية لم يكن هناك في أي وقت أكثر من 19 ٪ من السكان يصنفون بوصفهم زنوجا. وقد تناقصت النسبة باطراد منذ أن بلغت تلك الذروة في عام 1790. فإذا كان البرازيليون قد تمسكوا مدة أطول بنظام الرق، فإن البيض في الولايات المتحدة الأمريكية كانوا أكثر خوفا من الاختلاط العرقي.

لمزيد من الاطلاع

يعد كتاب اليونسكو الذي يضم عدة مقالات تحت عنوان الجنس (أو العرق) والعلم Race and Science مدخلا ممتازا، يضم مقالات لمِيشيل لايريس Michel Leiris وكلود ليفي اشتراوس C. Levi-Strauss المشار إليهما في المتن. والكتاب عبارة عن مناقشة عامة حول العرق والعنصرية. وكتاب العلم ومفهوم العرق Science and the Concept of Race بإشراف مار جريت ميد Margaret Mead وآخرين هو أيضا مجموعة جيدة من الأبحاث العلمية عن الموضوع بشكل عام.

وخير تاريخ عام للرق هو على الأرجح كتاب ديفيد بريون ديفيس David Brion Davis مشكلة الرق في الثقافة الغربية The Problem of Slavery in Western Culture وهناك عدد لا بأس به من الكتب عن الرق في العالمين القديم والكلاسيكي. ويعد كتاب الرق في العالم القديم الكلاسيكي Slavery in Classical Antiquity بإِشراف م. آي. فنلي M. I. Finely خير نقطة لبدء

دراسة الموضوع. كما أن كتابه عالم اوديسيوس World of Odysseus قيم أيضا. ويعد كتاب وليم ل. ويسترمان William L. Westermann أنظمة الرق في العالم القديم اليوناني والروماني The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity كتابا شاملا يعتمد عليه. وتغطى الكتب التالية المناطق الأخرى من العالم القديم: كتاب اسحق مندلسون Isaac Mendelssohn الرق في الشرق الأدنى القديم: دراسة مقارنة للرق في بابل وآشور وسوريا وفلسطين من منتصف الألف الثالثة إلى نهاية الألف الأولى Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine From the Middle of the third Millennium to the First Millennium وكتاب عبد المحسن بكير الرق في مصر الفرعونية Slavery in Pharaonic Egypt وكتاب ملفيل ج. هيرسكوفيتز Melville J. Herskovitz داهومي: مملكة قديمة في غرب أفريقيا Dahomey: An Ancient West African Kingdom وكتاب س. مارتن ويبور C. Martin Wibur الرق في الصين إبان حكم أسرة هان القديمة 206 ق. م 25 Salvery in China During the Han Dynasty 206 B.C. - A.D. 25

ويعد كتاب ديفيز مشكلة الرق في الثقافة الغربية مرة أخرى كتابا رائعا عن الخلفية الثقافية للعنصرية والرق في أوروبا. أما كتاب وينثروب ل. جوردان Winthrop D. Jordon الأبيض يعلو الأسود: مواقف أمريكية إزاء الزنوج 1812-1550 White Over Black: American Attitudes Toward the Negro 1550-1812 فقد حاز على جائزة عن جدارة. والطبعة المختصرة عبء الرجل الأبيض The White Man's Burden قد تكون متاحة بشكل أكبر.

ومشكلة الفروق بين أمريكا اللاتينية والعالم الأنجلو أمريكي في مجال الرق والعنصرية هي موضوع مناقشة مستفيضة من جانب المؤرخين. فهذه الفوارق تؤكد في كتاب فرانك تانتبوم Frank Tannenbaurn العبد والمواطن: الزنوج في الأمريكيتين Slave and Citizen: The Negro in the Americas وكذلك في كتاب ستانلي م. الكنز Stanley M. Elkins الرق: مشكلة في الحياة الأمريكية المؤسسية والثقافية Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life على حين أن ديفيز يقلل من شأن أوجه الخلاف بين الرق في الولايات المتحدة الأمريكية في كتابه مشكلة الرق في الثقافة الغربية. ومن الكتب القيمة أيضا كتاب كينيث م. ستامب Kenneth M. Stampp المؤسسة

الفريدة: الرق في الجنوب قبل الحرب The peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South وكتاب جليبرتو فرير Gilberto Freyre السادة والعبيد: دراسة في تطور الحضارة البرازيلية: The Masters and Slaves A Study in the Development of Brazilian Civilization وكتاب كار ل ن. دجلر Carl N. Degler لا بالأبيض ولا بالأسود Neither Black Nor White

ولعل أعمال إيوجين د. جينو فيزي Eugene D. Genovese هي خير مدخل إلى عالم الرقيق ومالكي الرقيق (بمثل ما هو أنموذج للدراسة الماركسية المتعمقة) وكتابه فلتجر يا نهر الأردن فلتجر: العالم الذي خلقه العبيد،, Roll, Jordan Roll: The World the Slaves Made هو صرح هائل من الوصف والتفسير كتب بحيوية ووضوح. أما كتابه الأسبق العالم الذي خلقه أصحاب الرقيق: دراستان في التفسير The World the Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation فهو خير مدخل للجانب الآخر من المجتمع المنقسم. والمقالات الواردة في كتابي الاقتصاد السياسي للرق The Political Economy of Slavery وبالأحمر والأسود In Red and Black ممتازان. وتقدم مؤلفات كليمنت إيتون Clement Eaton مقدمة ممتازة للجنوب القديم. ويمكن أن نذكر هنا كتاب حضارة الجنوب القديم The Civilization of the Old Sovth أو نمو الحضارة الجنوبية 1790-1860 The Growth of Southern Civilization 1790-1860 والنضال من أجل حرية الفكر في الجنوب القديم The Freedom of Thought Struggle in the Old South

هوامش الفصل الخامس عشر

(1) Michel Leiris, Race and Culture in UNESCO, Race and Science, New York: Columbia University, Press, 1951, p.214.

(2) Winthrop Jordan, White Over Black, Baltimore: Penguin Books, 1968, p.7

(3) George Puttenham, Partheniades, 1959

أوردها وينثروب جوردان في: Winthrop Jordan, White Over Black, p. 8.

(4) Ibid., p. 11.

(5) Thomas Ewbank: Life in Brazil, or the Land of the Cocoa and The Palm, London, 1856, p. 266.

(6) Frank Tannenbaum Slave and Citizen, New York: Random House, 1946, p. 39.

وردت الفقرة في كتاب:

(7) Carl N.Degler, Neither Black Nor White, New York: Macmillan, 1971, p. 16.

بتصرف عن:

(8) Luiz Luna, O Negro Na Luta Contra A Escravidao,

وأوردها دجلر في:

Degler, Neither Black Nor White, p. 155.

16 الطاقة والبيئة ـ الصناعة والرأسمالية

نواصل في هذا الفصل محاولة الرد على السؤال الذي طرحناه في الفصل الثاني عشر وهو: على عاتق من تقع مسؤولية إهمال الطبيعة، الذي أدى إلى أزمتي الطاقة والبيئة؟ ونركز هنا على أوضح أسباب المشكلة الحديثة وأكثرها مباشرة، ألا وهي: الصناعة والرأسمالية. إذ يكاد الجميع يتفقون على أن الثورة الصناعية هي السبب الرئيس. والقول إن الرأسمالية قد تكون سببا بديلا لا يعني الإيحاء بأن التصنيع ليست له في هذا الصدد أهمية كبيرة. وإنما السؤال هو ما إذا كانت الرأسمالية قد زادت من الانفصال العميق عن الطبيعة الذي تسببت فيه عملية التصنيع أم لا؟

هذه مشكلة عملية، فلير هناك من يدعو جديا إلى العودة إلى الحرف اليدوية السابقة على المرحلة الصناعية. وحتى لو تحملت ذلك حفنة من الأمريكيين، فإن جماهير الناس في العالم النامي لن تتحمله، لأنها تريد التصنيع. ومن ثم فالمسألة هي ما إذا كان في مقدورهم التحول إلى التصنيع

(وفي مقدورنا نحن الاستمرار فيه) بطريقة أقل استغلالية. وهذا هو السبب الذي يدعونا إلى التساؤل عن الرأسمالية. فهل يحتمل أن يكون التصنيع غير الرأسمالي أكثر حرصا عل موارد الطاقة المحدودة وأقل معاداة للبيئة؟

هل الثورة الصناعية مسؤولة؟

هناك ما يشبه الإجماع على أن ظهور العلم الحديث (بعد عام 1500 تقريبا) هو الذي جعل سلسلة الاختراعات التي يطلق عليها اسم الثورة الصناعية ممكنة. ولنستمع إلى لويس ممفورد، الذي يبين كيف حاول العلماء الأول إخضاع كل الطبيعة العضوية للقوانين الميكانيكية (بالشكل الذي شرحناه آنفا)، وهو يطرح الأمر على هذا النحو:

«إن ما تبقى هو عالم المادة والحركة الأجرد الموحش: أرض خراب. ولتحقيق أية درجة من درجات الازدهار كان من الضروري بالنسبة لورثة معبود القرن السابع عشر أن يملأوا العالم من جديد بكائنات عضوية جديدة، صممت بحيث تمثل الحقائق الجديدة التي توصل إليها العلم الفيزيائي. ولقد كانت الآلات-والآلات وحدها-هي التي تلبي بالكامل مطالب المنهج العلمي ووجهة النظر العلمية: إذ كان ينطبق عليها تعريف «الواقع»(Reality) على نحو أكمل كثيرا من الأحياء. وما إن رسخت صورة العالم الآلية، حتى ازدهرت الآلات وتكاثرت وسادت الوجود: وأبيد منافسوها أو كان مآلهم إلى عالم هامشي لا يجرؤ على الإيمان به إلا الفنانون والعشاق ومربو الحيوان. ألم تخلق الماكينات في إطار الصفات الأولية وحدها، دون اهتمام بالمظهر أو الصوت أو أي نوع آخر من المؤثرات الحسية(*)؟ فإذا كان العلم يقدم حقيقة نهائية، فالآلة إذن هي التجسيد الصحيح لكل ما هو كامل. بل إن اختراع الآلات في هذا العالم الخاوي الأجرد أصبح واجبا، وأصبح بوسع الإنسان أن يحقق صفة من صفات الألوهية بالتنازل عن جانب من إنسانيته: إذ أشرق على هذا الخواء الثاني (أي العالم وهو بعد سديم) وخلق الآلة على صورته؟ صورة القوة، ولكنها القوة المنتزعة من

(*) يشير المؤلف هنا إلى التقابل بين الصفات الأولية في الأشياء Primary Qualities، وتشمل الشكل والحجم والحركة وكل ما يقاس بالعدد والمقدار، وبين الصفات الثانوية Secondary Qualities، وتشمل اللون والصوت والطعم والرائحة، الخ... وهو تقابل قال به كثير من الفلاسفة والعلماء (ديكارت وروبرت بومل مثلا) في عصر سيادة النزعة الآلية، أي في القرن السابع عشر. (المراجع)

جسده، المعزولة عن إنسانيته[1]».

لقد سلب العلماء الطبيعة حياتها، ثم اضطروا لملء العالم بمخلوقات، والمخلوقات الوحيدة التي فهموها هي تلك التي تتبع القوانين العلمية-أعنى الآلات. وربما كان هذا تبسيطا مخلا بعض الشيء، لكن تحليل ممفورد يؤكد على الأقل العلاقة التاريخية بين العلم الحديث وذريته، أي تكنولوجيا الآلات في الثورة الصناعية. صحيح أن العلماء كانوا مهتمين بالمعرفة أساسا، في حين أن التصنيع هو عملية تسخير المعرفة لإحراز نتائج عملية. غير أن العلماء، حتى أولئك الذين كانت دوافعهم دينية إلى حد كبير، كانوا يؤمنون بأن عملهم يؤدي إلى زيادة القوة الإنسانية.

ولقد أصر واحد من أوائل العلماء الأوربيين المحدثين، هو سير فرنسيس بيكون[*] (1561-1626)، على أن المعرفة هي في نهاية الأمر قوة. فنحن نفهم العالم حتى نتمكن من السيطرة عليه. وبرهان العلم في النهاية هو التكنولوجيا التي ينتجها.

كذلك فإن الثورة الصناعية ما كانت لتكون لولا الفكرتان اللتان استرشد بهما العلم الحديث: فكرة انفصال الإنسان عن الطبيعة، وقدرة الإنسان على السيطرة على هذا العالم الطبيعي المنفصل. فالثورة الصناعية هي تطبيق العلم الحديث على التكنولوجيا. والآلات لا تستطيع أن تتولى عمل الإنسان إلا بعد أن تصبح الآلة أنموذج العالم الطبيعي. ولم يقتض هذا النظر إلى موضوعات العالم العضوي بوصفها آلات وحسب، بل اقتضى أيضا إزالة العنصر الإنساني من العالم العضوي-عالم الزمان والمكان.

التصنيع: الزمن الميكانيكي في مقابل الزمن العضوي

يرى لويس ممفورد أن الشرط الأول لخلق عصر للآلة هو اختراع زمن ميكانيكي يحل محل الزمن العضوي أو الطبيعي. كان من الضروري فهم الزمن من خلال أجزائه المكونة. أي كان يجب تقسيمه. وقد تحقق هذا باختراع الساعة:

«إن الساعة، لا المحرك البخاري، هي الآلة الرئيسة في العصر الصناعي

(*) لم يكن فرانسيس بيكن عالما، ولم يعرف عنه الاشتغال بأي فرع بعينه من فروع العلم، وإنما كان فيلسوفا له اهتمام خاص بالمنهج العلمي والشروط المؤدية إلى تقدم العلم. (المراجع)

الحديث، لأن كل مرحلة في تطور الساعة هي الواقعة البارزة والرمز النموذجي للآلة وليس ثمة آلة أخرى إلى اليوم منتشرة قدر انتشار الساعة في كل مكان.. .. . إن الساعة نوع من آلة الطاقة، نتاجها هو«الثواني والدقائق: وهي بطبيعتها الأساسية قد فصلت الزمن عن الأحداث الإنسانية وساعدت على خلق الإيمان بعالم مستقل قوامه تعاقبات يمكن قياسها رياضيا: هو عالم العلم الخاص. وليست ثمة سوى أساس واه نسبيا لهذا الإيمان في التجربة الإنسانية المعتادة.

فالنهار يختلف طولا على مدار العام، وعلاقة النهار والليل لا تتغير باطراد فحسب، بل إن رحلة بسيطة من الشرق إلى الغرب تنير الزمن الفلكي بعدد معين من الدقائق. وفي إطار الجهاز العضوي الإنساني نفسه فإن الزمن الميكانيكي يبدو أكثر غرابة. ففي حين نجد الحياة الإنسانية لها وقائعها المنتظمة الخاصة بها مثل دقات النبض وتنفس الرئتين، فإن هذه الأخيرة تتغير من ساعة إلى أخرى مع تغير المزاج والمجهود. أما في المدى الأطول الذي يدوم أياما، فإن الزمن لا يقاس بالتقويم الفلكي وإنما بالأحداث التي تقع فيه. فالراعي يقيس الزمن بالفترة التي ولدت فيها النعاج، ويقيس الفلاح الزمن بالعودة إلى يوم البذر أو بالتطلع إلى يوم الحصاد، فإذا كان للنمو مدته وانتظامه، فإن ما يكمن خلفه ليس المادة والحركة فحسب، وإنما حقائق التطور: أي بالاختصار، التاريخ. وفي حين يتكون الزمن الميكانيكي من حلقات هي لحظات منعزلة متتابعة بشكل رياضي، فإن الزمن العضوي... تراكمي في تأثيراته. وعلى حين أن الزمن الميكانيكي يمكن بمعنى من المعاني الإسراع به أو إرجاعه إلى الوراء، كعقارب الساعة أو الصور السينمائية، فإن الزمن العضوي لا يسير إلا في اتجاه واحد-من خلال تعاقب الميلاد والنمو والتطور والانحلال والموت-والماضي الذي مات بالفعل يظل حاضرا في المستقبل الذي لم يولد بعد.

وحوالي عام 1345- حسبما يذهب ثورندايك - أصبح تقسيم الساعات إلى ستين دقيقة والدقائق إلى ستين ثانية أمرا شائعا: وهذا الإطار المجرد للزمن المقسم هو الذي أصبح تدريجيا الإطار المرجعي للفعل والفكر، وفي محاولة الوصول إلى الدقة في هذا المجال ركزت استكشافات السماء الفلكية الاهتمام على حركات الأجرام السماوية المنتظمة الثابتة خلال الفضاء»[2].

لم تكن الساعة، بالقطع، آلة في قوة المحرك البخاري، فهي لا تستطيع أن تحرك آلاف الأطنان في عربات السكك الحديدية. إلا أنها قدمت موقفا إزاء الزمن جعل المحرك البخاري والسكك الحديدية والمصنع أمورا ممكنة. هذا الموقف الجديد لم يكن مجرد الدقة في حساب الزمن والوعي به، وإنما كان الإحساس بأن الزمن ذو وجود خاص منفصل عن عالم الحاجة الإنسانية والعمليات الطبيعية. وأصبح ينظر إلى الزمن شأنه شأن قوانين العلم الجديد الآلية، على أنه معيار مجرد، ويفترض من البشر أن يتصرفوا وفقا له. إن الزمن الآلي يتطلب منا أكثر مما يتطلبه الزمن الطبيعي لأنه يمكن استغلاله بشكل فعال، كما يمكن تبديده أيضا. فطوال الوقت الذي ظل فيه عمال العصور الوسطى يفكرون في إطار «الوقت الذي تستغرقه صناعة منضدة» أو «الوقت الذي تستغرقه نزهة إلى المدينة» كان محالا أن يتأخروا أو يقصروا. إذ لم يكن هناك مجال للقول إنهم صنعوا منضدة في زمن أطول أو أقصر من «الزمن المطلوب لصناعة المنضدة»، ولو طلب من إنسان أن يصنع منضدتين في ذلك الوقت لكان ذلك مطلبا ممتنعا. ولن يصبح هذا ممكنا إلا بعد اختراع الثواني والدقائق والساعات-أي الوقت المجرد. فلما استقل الوقت المجرد القابل للقياس عن النشاط الإنساني، أمكن توقيت هذا النشاط. وأتاح التوقيت تنميط الوظائف وتنسيقها، ولولا هذا ما كان المصنع الحديث ليصبح ممكنا.

ولم يكن من الممكن ملء العالم بالآلات إلا بعد أن أصبح قابلا للقياس الدقيق بطريقة لا علاقة لها بالإنسان. فقد كان على أجزاء الآلة أن تعمل في الوقت المحدد تماما-«كالساعة». لكن أجزاء الآلة كان ينبغي تصميمها وبناؤها بدقة، أي كان يجب قياس كل جزء بدقة. وهكذا أصبحت المقاييس الموحدة والمجردة للمسافة والوزن (الأمتار والسنتمترات والأرطال والأوقيات) ضرورية ضرورة مقادير الوقت الموحدة.

التصنيع: المساحات النمطية والأجزاء القابلة للاستبدال

كانت الآلات القليلة التي وجدت إبان العصور الوسطى (كما هو الحال في كل مجتمع آخر تقريبا قبل الثورة الصناعية) مثل طاحونة الماء والهواء أو عجلة صنع الفخار، مصنوعة حسب الطلب على حد التعبير الشائع في

أيامنا هذه. فلم تكن هناك آلتان متطابقتان تماما، بل كانت كل آلة تصنع حسب احتياجات أو مزاج الحرفي أو الناس الذين ينوون استخدامها. كان من الضروري-بطبيعة الحال-أن يعشق الترس في الآخر، ولكن لم يكن هناك ترس أو مفك أو رافعة أو أي شيء آخر ذو حجم موحد. فكل آلة كانت تصنع لتؤدي المهمة الخاصة المطلوبة، وكثيرا ما كان التحدي الذي يلاقيه الحرفي في كل عمل جديد يثير قدراته الإبداعية.

ولقد كان إنجاز الثورة الصناعية الفريد هو الإنتاج الهائل الذي تم من خلاله توحيد الآلات وقد أصبح إنتاج السلع على هذا النطاق الضخم ممكنا لأن الآلات كانت تصنعها-كل سلعة مثل الأخرى-، فهذه هي الطريقة الوحيدة التي تنتج بها الآلات الأشياء. وحتى الآلات ذاتها متماثلة، بحيث أن أية آلتين كانتا تنتجان المنتجات نفسها بالضبط. وهذا يعني أن أجزاء الآلة يجب أن تصنع وفق مقياس موحد حتى يمكن استبدالها وتغييرها. وقد اخترعت الأجزاء المتماثلة التي يمكن استبدالها لأول مرة من أجل البنادق القديمة تلبية لاحتياجات الحرب القائمة أو المتوقعة. وقد حدث هذا في وقت واحد تقريبا. في فرنسا عام 1785 (إبان الثورة الفرنسية) وفي الولايات المتحدة الأمريكية عام 1800 على يد إيلي ويتني Eli Witney.

ويمكننا أن ندرك أهمية ابتكار القطع التي يمكن استبدال أخرى بها، إذا تذكرنا دهشة توماس جيفرسون حين أهداه المخترع الفرنسي لوبلان Leblanc (وكان جيفرسون آنذاك مبعوثا أمريكيا في فرنسا) زنود خمسين بندقية مفكوكة. فقد أرسل جيفرسرن خطابا لأهله يقول فيه: «لقد وضعت بعضها بنفسي، فأخذت القطع... كيفما اتفق، وقد ركبت في مواضعها على أكمل وجه. وفوائد هذا الأمر، حينما تحتاج الأسلحة إلى إصلاح، مسألة واضحة»؟ وأولى السلع التي أنتجت على هذا المستوى الواسع النطاق هي البنادق القديمة، يتلوها الأزياء الرسمية للجيوش الغربية، إذ لم تكن هناك أية مؤسسات أخرى في المجتمع الغربي-في حوالي عام 1800- بوسعها أن تطلب مثل هذه الكميات الهائلة من السلع التي تتطلب إنتاج الآلة. ولكن بالرغم من أن التكنولوجيا الصناعية الجديدة وليدة الحرب، فقد أصبحت (مع بداية القرن العشرين) مصباح علاء الدين السحري لإنتاج كميات خيالية من السلع الاستهلاكية.

واليوم تنتج الآلات كل شيء من القمصان والأقلام الجافة إلى الطائرات والبيوت وأصبح من الصعب الآن شراء أي شيء مصنوع باليد. وميزة إنتاج الآلة لا ترجع إلى أن قطع الغيار متاحة دائما لأن الأجزاء ماثلة كما تبين جيفرسون، بل ترجع أيضا إلى أن الآلة يمكنها أن تنتج كمية كبيرة من السلع المتماثلة بتكلفة تقل كثيرا عن تكلفة السلع نفسها لو أنتجها جيش من حرفي العصور الوسطى يتقاضون أجور الكفاف.

ولا سبيل إلى الشك في القيمة الإنسانية لإنتاج الآلة، وأفضليته على الإنتاج اليدوي، فالأمر أوضح من أن يحتاج إلى بيان، لولا بعض المزاعم المتطرفة التي يطرحها المتحمسون من دعاة الأعمال اليدوية «والعودة إلى الطبيعة». إننا قد نشكو من رداءة بعض منتجات الآلة، وقد نستمتع بصناعة بعض الأشياء بأنفسنا فهذا يولّد إحساسا حقيقيا بالإنجاز)، ولكن الآلة تستطيع أن تصنع أي شئ يصنعه الحرفي (أو حتى الفنان) لأنها ليست إلا ازدواجا آليا للعمل الإنساني، والمجتمع الصناعي لا يمنعنا من أن نصنع الأشياء بأنفسنا إذا شئنا، فما الآلة سوى اختزال للعمل الإنساني، وهي بهذا الوصف ذات قيمة لا نظير لها في صنع الأشياء بسرعة تفوق الصناعة اليدوية، وفي صنع الأشياء أكثر مما يقدر عليه العمل الإنساني والعمل الحيواني بمفردهما.

مصادر الطاقة: الريح والماء في مقابل الفحم والحديد

ترجع السمة التي تكاد تكون «سحرية» للآلات (صنع الأشياء آليا، بنفسها) إلى أنها تسخر مصادر للطاقة غير العضلات الإنسانية والحيوانية. وأقدم الآلات، مثل الطاحونة المائية (التي ظهرت منذ أكثر من ألفي عام) والطاحونة الهوائية (التي استخدمت في الألف سنة الأخيرة) تستخدم مصادر للطاقة لا يمكن أن تستنفد. فالمجاري المائية والرياح لا يمكن أن تنضب، وإن كان يصعب التنبؤ بها أحيانا. وهي لا تنضب، بل إن قوتها لا تتناقض بعد استخدام الطاقة المتولدة منها. فالريف الهولندي في القرن السابع عشر لم يواجه قط نقصا في الطاقة بإقامة المزيد والمزيد من الطواحين الهوائية. وبعض الأنهار المتدفقة بسرعة في إنجلترا ونيو إنجلاند استطاع في القرن الثامن عشر أن يولد القوة اللازمة لإدارة كل الطواحين المائية التي أمكن

تشييدها.

والحقيقة الحيابيئية الأساسية بالنسبة للتصنيع الكامل الذي بدأ في الغرب في سنة 1800 هي استخدام مصادر الطاقة التي لا يمكن تعويضها. فبدلا من زيادة كفاءة الريح والماء بوصفهما، مصادر للطاقة، اتجه رجال الصناعة إلى الوقود الأحفوري المستخرج من الأرض-وخاصة الفحم والبترول والغاز-وهي مصادر لا يمكن تعويضها بسبب الزمن الذي استغرقته الطبيعة في تكوينها.

إن الفحم والبترول والغاز تكونت عبر ملايين وملايين من السنين بتأثير الشمس على الكائنات الحية وثاني أوكسيد الكربون والماء. والأمر يبدو وكأن هذا الكنز من الطاقة قد اكتشف فجأة في المائتي سنة الأخيرتين وجرى استهلاكه في التو فخلال هذه الفترة كنا نعيش في زمن مستعار من غيرنا.. ويرى بعض الخبراء أن هذا الاحتياطي الثمين سوف يتم استهلاكه بحلول عام 2000.

ومن المحتمل بطبيعة الحال أن نجد مصادر جديدة للطاقة لتحل محل الوقود الأحفوري. لكننا سلكنا الطريق السهل، فأسرفنا في تبديد كنزنا وكأن الغد لن يأتي، ومن المشكوك فيه أن الاكتشافات الجديدة سوف تأتي في الوقت المناسب أو ستكون كافية لتحافظ على معدل نمونا.

لقد استخدم الفحم والإسفلت والبترول والغاز الطبيعي من حين لآخر في الأزمنة القديمة للتسخين والإضاءة-ولكن بكميات ضئيلة للغاية. ولعلنا بدأنا نعيش على زمان مستعار منذ اللحظة التي واجهت فيها إنجلترا (إبان القرن الثامن عشر) نقصا في الخشب، ووجدت أن من الأسهل استخراج الفحم بكميات كبيرة. فقد استخرج العالم من الفحم عام 1800 حوالي 15 مليون طن سنويا، وزادت الكمية عام 1850 إلى اكثر من 100 مليون طن، ووصل المعدل في عام 1950 إلى حوالي 1500 مليون طن سنويا.

وقد ارتبط ارتفاع إنتاج الفحم من أوائل سنة 1800 بالتغيرات في أوضاع الآلة البخارية فقد استخدمت هذه الآلة أول ما استخدمت لرفع المياه من المناجم، وعمل الفحم المستخرج من المناجم على إبقاء الآلة دائرة. ثم استخدمت الآلات البخارية التي تعمل. بالفحم لتقديم الطاقة اللازمة لقاطرات السكك الحديدية الأولى. التي استخدمت لنقل الفحم من المناجم.

إن الفحم والبخار شيدا سويا حضارة الحديد في القرن التاسع عشر. وكان الفحم هو الوقود المتاح بشكل أكبر وأكثر فاعلية من أي وقود آخر لصهر خام الحديد وتوليد البخار على السواء. واستخدمت الكميات الهائلة الجديدة من الحديد لبناء محركات بخارية أقوى وسكك حديدية أكبر وأفران صهر عالية أكبر (تتطلب مزيدا من الفحم لإنتاج مزيد من الحديد). ولقد كانت الحضارة القائمة على التعدين-الغرب الصناعي في القرن التاسع عشر-متنافرة بصورة أساسية مع البيئة الطبيعية. وكما لاحظ ممفورد «أن التعدين صناعة سارقة». فالمنجم سرق من الأرض طاقتها المتراكمة، وسلب أجيال المستقبل ما تم ادخاره في دهور. وهو يسرق الضوء والعافية من عمال المناجم، ويسرق من أسرهم الهواء والماء النقيين. وسيكولوجية حضارة التعدين تظهر أوضح ما تكون في «اندفاعات» القرن التاسع عشر «المهووسة». فقد شهد هذا العصر هوس الذهب والحديد والنحاس والبترول في تسابق عموم نحو استغلالها استغلالا لا هوادة فيه. إن حياة معسكرات التعدين التي لا يسودها أي قانون، والتي كانت تتسم بطابع معاد للمجتمع، لم تكن إلا النتيجة المنطقية لحضارة التعدين. ولم تكن عقلية الحصول على الثراء السريع والتدمير المخيف للطبيعة بسبب الاندفاع المهووس للحصول على المعادن إلا امتدادا لجنون المجتمع الأكبر المحموم الذي لا يعرف الصبر.

ولقد صبغ الحديد والفحم كل جوانب التصنيع في القرن التاسع عشر بلونه الخاص الذي كان يتدرج من الأسود إلى ظلال مختلفة من الرمادي. وحتى زي رجال الصناعة الرسمي (كما يلاحظ ممفورد) أعني ربطة العنق السوداء والبدلة السوداء والحذاء الأسود والقبعة الحريرية العالية السوداء-يعكس سواد مناطق الفحم، التي كانت تسمى في إنجلترا «المنطقة السوداء». كما أن المباني والجسور الحديدية الرمادية-وهي إنجازات حضارة التعدين الكبرى-غطاها السواد بسبب السناج والرماد المتطاير من أفران الصهر العالية التي كانت تقذف من الوقود الأسود الصالح للاستعمال بمقدار ما كانت تستهلك. وبحلول عام 1850 كانت الحضارة كلها من بتسبورج إلى وادي الرور في ألمانيا تبدو وكأنها في حالة حداد. لقد كان التلوث والنفايات وجهين للعملة نفسها، ولقد اقترح بنيامين فرانكلين أن يتم تجميع السناج والدخان اللذين يلوثان الهواء ويعاد استخدامهما في الأفران لتوفير مزيد

من الطاقة وإبقاء الهواء نقيا. وعلى الرغم من أن رجال الصناعة قد أدركوا أن دخانهم وغازهم الزائدين لم يكونا سوى طاقة لم تحترق، فإنهم لم يعبأوا بالحفاظ عليها إلا نادرا. إذ كان حفر بئر بترول آخر، أو فتح منجم آخر، أو تسوية جبل آخر بالأرض، أرخص دائما من زيادة كفاءة ما لديهم. وكانت رموز القوة أهم لديهم من نوعية البيئة. فمدخنة المصنع التي تحجب النور الطبيعي بضباب دائم فوق المدن الصناعية كانت رمز الازدهار.

لقد كانوا يؤثرون الضجة التي تحدثها آلة وات James Watt البخارية بوصفها رمزا من رموز القوة-على الرغم من محاولات وات أن يخفض من صوت الآلة-تماما مثلما رفع صناع السيارات فيما بعد صوت محركات السيارات بسبب قيمته الرمزية.

إن الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر هاجمت بيئة الدول الغربية بعدة طرق. فالمناجم شوهت الريف، أما العوادم ودخان الأفران ومعامل التكرير والمصانع فلوثت الجو والأنهار، وشقت السكك الحديدية طريقها عبر الغابات والمزارع لتجعل مناطق بأسرها جزءا من النظام الصناعي نفسه ولعل حجم الصناعة الجديدة الهائل هو الذي ترك أكثر الآثار الحيابيئية سوءا. فعندما كانت المياه والرياح والقوة الحيوانية هي المصادر الرئيسة للطاقة (كما كان الحال حتى القرن الثامن عشر) كان من الممكن إدارة المصانع والطواحين على مستوى محلي نسبيا، بحيث يمكن لكل منطقة محلية أن تشتغل بعدد من الحرف المختلفة. ولعل زيادة تركيز الصناعات في مكان واحد لم يكن أمرا ضروريا. ففي القرن الثامن عشر كانت هناك مصانع للحديد تكتفي باستخدام الحديد في المستنقعات المحلية. وكثيرا ما كانت هذه المصانع تفتقر إلى الكفاءة، ولكنها عندما كانت تفرغ عادمها في الأنهار المحلية لم تتسبب إلا في دمار بيئي بسيط لأن العادم كان قليلا. أما أصحاب المناجم في القرن التاسع عشر فقد استخرجوا كميات كبيرة، وحفروا المناجم في جبال بأكملها بحثا عن المعدن الخام أو الوقود. وترتب على هذا أن تركزت الصناعات في المناطق الواقعة بالقرب من هذا المخزون الوفير في باطن الأرض، وأصبحت أماكن مثل بيتسبورج وديترويت مراكز صناعية لأنها كانت قريبة من مصدر المواد الخام أو الطاقة، وأصبحت الفلاحة والصناعات الصغيرة في هذه المناطق ثانوية. وكان تركيز الصناعة

بالقرب من هذه المناطق يعني تدهورا كاملا للبيئة. إذ كانت نفايات هذه المناجم والمصانع أكثر من أن تستوعبه البيئة المحيطة. وأقيمت المدن الضخمة قرب هذه المواقع، فزادت فضلات الإنسان من الحمل الفادح الذي كان يثقل كاهل الجو والأنهار.

ولقد تمكنت الثورة الصناعية في القرن العشرين، من بعض النواحي، من التغلب على المصاعب التي واجهت التصنيع في مراحله الأولى. فاكتشاف الكهرباء مصدرا للطاقة جعل في إمكان كل بلدة أو حتى قرية أن تولد طاقتها الخاصة. وكان كل المطلوب شيئا من الريح أو أي مصدر ماء يمكن تحويله إلى مولد كهربائي محلي. وحتى نظافة المرحلة السابقة (على التصنيع)، أي مرحلة توليد الطاقة من الريح والماء-كان من الممكن استعادتها. كانت الإمكانية قائمة، لكنها نادرا ما استغلت.

وتتميز الكهرباء أيضا بأن نقلها أسهل من الطاقة المتولدة من الفحم فالأسلاك الكهربائية التي تنقل الأحمال الكبيرة من الكهرباء لا تفقد سوى معدل صغير من الطاقة أثناء نقلها عبر مسافات طويلة، ويمكن نقل الطاقة بطريقة أرخص بكثير من تكلفة شحن الفحم في قاطرات السكك الحديدية. زيادة على ذلك فمن السهل تحويل الكهرباء إلى طاقة محركة لأداء العمل الميكانيكي والإضاءة والحرارة. كما أن الزيادة في حجم الآلة الكهربائية لا تزيد من كفاءتها بنفس القدر الذي يحدث فيه ذلك مع الآلات البخارية. وعندما يستخدم توربين مائي فإن تكاليف الطاقة المتولدة تقل إلى لاشيء تقريبا. وحتى عندما يتم توليد الكهرباء بمحطات قوى مركزية، فإن الشبكة يمكن أن تعمل بكفاءة عالية. ولا يضيع هباء التيار عندما لا يستخدم، كما أن من السهل نسبيا مد تيار إلى تلك المناطق التي تحتاجها أكثر في وقت الطوارئ. كذلك فإن بوسع الطاقة الكهربائية أن تجعل المناطق المحلية قادرة على أن تفي باحتياجاتها للطعام ولمجموعة مركبة من السلع الصناعية دون أن تصبح معتمدة على صناعة واحدة.

بالاختصار، لقد وفر القرن العشرون مصادر جديدة للطاقة (بعضها مثل توربينات الماء والطاقة الشمسية والحرارة الكامنة في درجات الحرارة المختلفة بطبقات الأرض التي لم تستغل بما فيه الكفاية) وما كانت لتحتاج إلى شبكة الطرق والسكك الحديدية المعقدة التي ظهرت في القرن التاسع

عشر.

واكتشافات القرن العشرين تسمح للصناعة بألا تكون مركزية، ولكن أولئك المهيمنين على مصادر الطاقة القديمة اكتفوا بإضافة المصادر الجديدة لمصادرهم الأخرى، ومن ثم لم تتغير الأمور سوى تغيير طفيف.

هل الرأسمالية مسؤولة؟

قامت الثورة الصناعية، التي غيرت وجه العالم الغربي في القرون القليلة الماضية، على التنظيم الرأسمالي للاقتصاد والمجتمع، بمعنى أن معظم القرارات كانت تتخذ لصالح الأرباح الخاصة. وربما لم يكن ذلك أمرا محتوما. ففي الآونة القريبة حاول الروس والصينيون وغيرهم من المجتمعات التي تسمي نفسها اشتراكية التصنيع على أساس الملكية العامة لا الخاصة، واتخاذ القرار الجماعي لا الفردي، ونجحوا في ذلك إلى حد ما. ومن المؤكد أن هذه المحاولات لم تسلم من تلوث البيئة أو تبديد المصادر الطبيعية أو غير ذلك من إساءة للبيئة. وقد يكون إخفاقها أو نجاحها راجعا إلى الاقتصاد الاشتراكي-أو ربما إلى شيء آخر، فهذا أمر يصعب تحديده، ولعل كل ما بوسعنا أن تفعله هو أن نحاول أن نحدد إلى أي مدى أدى النمط الخاص كتنظيمنا الاقتصادي إلى أزمتنا البيئية أو زاد من حدتها.

ويمكن أن نطرح المسألة بعدة طرق: هل المشكلة تكمن في الآلة أم في الطريقة التي ينظم بها الاقتصاد الرأسمالي الآلات ويستخدمها؟ أم أنه كان من الممكن-إذا اتفقنا على أن الآلة قد قامت بنصيبها من الضرر (وكذلك من النفع)-أن يؤدي استخدام جماعي أو مؤمم للآلة إلى تجنب بعض مشكلاتنا الخطيرة، ولا يزال أمامنا الفرصة لذلك؟ إن لويس ممفورد يقدم عريضة. الاتهام بجلاء:

«كانت بعض السمات المميزة للرأسمالية الفردية هي التي جعلت الآلة-وهي عامل محايد-تبدو في كثير من الأحيان وكأنها لا تعبأ بالحياة الإنسانية ولا تكترث بمصالح البشر، بل كانت أحيانا عنصرا خبيثا في المجتمع.

لقد عانت الآلة من آثام الرأسمالية، وعلى العكس من ذلك فإن الرأسمالية كثيرا ما نسبت لنفسها فضائل الآلة»[3].

إن السؤال الحقيقي-عندما نقارن مضار الآلة بمساوئ الرأسمالية-هو

أيهما يمكن الاستغناء عنه (إن كان ذلك ممكنا). هذه هي المسألة التي يجاهد ممفورد للإجابة عنها. وقد استنتج أن الآلة محايدة، وأنها يمكن استخدامها للخير أو للشر، وأنها تستطيع أن تبث الحياة في العلاقة القائمة بين البيئة والحياة في عالمنا أو تدمرها. فإذا سلمنا بنتائجه فإننا مضطرون إلى أن نسأل: لماذا استخدمت الآلة أساسا لتسخير الطبيعة، ولماذا استخدمت على هذا النحو من القسوة والتبديد؟ قد يكمن الجواب في أفكارنا ومواقفنا تجاه الطبيعة كما ألمعنا في تحليلنا للثقافة اليهودية/ المسيحية. وقد يكمن أيضا في تنظيم مجتمعنا من الناحية الاجتماعية والاقتصادية.

لقد ألقى ممفورد والنقاد الآخرون اللوم على الرأسمالية لتسببها في مشكلاتنا الحيابيئية وذلك لعدة أسباب. وأقوى الحجج التي يسوقونها هي أن الرأسمالية-من الناحية المثلى-نظام المشروع الخاص والتحكم والربح، على حين أن علم الحيابيئية هو اهتمام عام، ولعله أكثر اهتماماتنا العامة أهمية. وبعبارة أخرى، فحين تعمل الرأسمالية على أكمل وجه، وبأقل تدخل، فإن كل القرارات الخاصة باستخدام الثروات وإنتاج السلع يصدرها، على نحو فردي خاص، من يملكون الثروات والسلع. وهم يتخذون قراراتهم في إطار ما سيحقق لهم أكبر قدر من الأرباح وحسب. وبطبيعة الحال يمكن أحيانا أن يقوم الربح الخاص بتلبية الاحتياجات العامة بل والحيابيئية، فبعض الشركات الخاصة هذه الأيام، على سبيل المثال، تجني كل أرباحها من إنتاج أجهزة وسلع لمكافحة تلوث البيئة وبيعها. غير أن نقاد الرأسمالية يذهبون إلى أن مثل هذه الحالات يمثل استثناءات من القاعدة، وهم يصرون على أن نظام الملكية والأرباح الخاصة هو نظام يعمل عادة ضد المصالح الاجتماعية أو العامة. وهم يذهبون إلى أن نظام الملكية الخاصة لا ينشغل على أكثر تقدير بالقضايا الاجتماعية أو العامة إلا حين يكون الربح الممكن تحقيقه من خلالها أكثر منه في النشاطات الأخرى. ويفضل هؤلاء النقاد أن يروا المشاريع والصناعة وقد كرست جهودها لتلبية الاحتياجات الاجتماعية طول الوقت، وليس حين تتاح فرصة للربح الأكبر وحسب.

ولقد ذهب المدافعون عن الرأسمالية أحيانا إلى أن المصلحة العامة تلبي على أكمل وجه عندما يسلك كل فرد بشكل مستقل عن الآخرين طريقا بحثا عن مصلحته الخاصة. وقد كتب فيلسوف الاقتصاد الاسكتلندي

آدم سميث في مؤلفه ثروة الأمم، عام 1776، يقول إن السوق الرأسمالية، التي تعمل وفق قانون العرض والطلب، تضمن دائما-وكأنها «يد خفية»-أن تكون الفائدة التي تعود على الأفراد وعلى الجماعة شيئا واحدا.

«إن كل فرد.... لا يقصد العمل من أجل المصلحة العامة كما أنه لا يعرف كيف يمكن أن يفعل ذلك.. .. فهولا يبغي سوى أمنه الخاص... . وربحه الخاص فحسب. وهو في هذا... مدفوع بيد خفية لتحقيق غاية ليست جزءا من مقصده... وهو باتباع مصلحته الخاصة يعمل من أجل صالح المجتمع بفاعلية أكبر مما لو قصد بالفعل أن يفعل ذلك [(4)]».

فأصحاب المصانع-حسب تصور آدم سميث-سيرغمون دائما على إعطاء المجتمع ما يريده بالضبط بالثمن الذي يرغب في دفعه، مادام كل المشترين والبائعين يتصرفون باستقلال وبأنانية. فحين يريد المجتمع مزيدا من القفازات، سترتفع أسعار القفازات، بحيث أن ناسا جددا سيدخلون الصناعة ويصنعون المزيد من القفازات، ومن ثم تنخفض الأسعار في نهاية الأمر. وعندما تنخفض أرباح القفازات عن الربح المتوقع من صناعة الأحذية فإن أصحاب مصانع القفازات سينتقلون بدافع من المصلحة الشخصية إلى صناعة الأحذية. ولكن أصحاب مصانع الأحذية الذين رفعوا أسعارهم إلى مستوى أعلى بكثير من سعر الطلب سيدفعهم إلى الإفلاس أولئك الصانعون الجدد الذين يبيعون بأسعار أقل. وأصحاب المصانع الذين يحاولون تخفيض أجور عمالهم سيفقدونهم لأنهم سيعملون في شركة أخرى ولن يستطيع أي صاحب مصنع أن يستمر في عمله إلا بقدر ما يظل ينتج ما يريده المجتمع بالضبط بسعر أعلى قليلا من التكلفة. أما التصادم بين أصحاب المصانع فمستحيل دائما، فإذا رفعوا الأسعار بشكل مصطنع فسوف يكون هناك دائما من يبيع بثمن أقل.

ولا بد أن أنموذج المشروع الرأسمالي الذي طرقه آدم سميث كان معقولا عام 1776 وإلا لما أخذ على محمل الجد. لقد كانت خطة متوازنة بشكل دقيق. وكانت فكرة قوانين السوق التي لا تقهر تبدو معقولة إلى أبعد حد بالنسبة للأوربيين الذين اعتادوا منذ عهد قريب النظر إلى الأرض والسماء على أنهما خاضعتان لقوانين الطبيعة الآلية التي تشبه الساعة الدقيقة. وقد خلبت تلك الفلسفة الباب أصحاب المصانع، لأنها جعلت من سلوكهم

الأناني فضيلة اجتماعية. بل يمكن القول إن فلسفة آدم سميث. كانت بمعنى من المعاني مطابقة للواقع. فالاقتصاد الصناعي كان في أول عهده في إنجلترا مكونا من عدد من أرباب الصناعات المتنافسين، وكانت التكنولوجيا بسيطة بحيث تسمح للعمال وأرباب الصناعات بتغيير عملهم عندما يتغير الطلب. وكان وجود عدد كبير من أرباب الصناعات في أي مجال يؤدي إلى زيادة حدة المنافسة. ولا بد أنه لاح لكثيرين من أصحاب المشاريع الصناعية الرواد هؤلاء أنهم كانوا يتصرفون وفق «القوانين الخفية» التي تمليها احتياجات المجتمع. لقد كانت الأسعار تتقلب تقلبا سريعا، و بدا وكأن الثروات وحظوظ الناس تتبعها في تقلبها، فكان الأفراد ينتقلون من الأسمال إلى الثراء وبالعكس.

على أن أنموذج آدم سميث للمجتمع الرأسمالي كان ينطوي على مشكلتين على الأقل. أولاهما أن افتراض تساوي القدرة على الشراء والبيع بين الجميع لم يكن ينطبق قط على العمال أو الفقراء، حتى لو كان منطبقا على عدد كبير من أرباب الصناعات. وثانيهما أن المنافسة النسبية بين أرباب الصناعات لم تدم طويلا. فبعض الرأسماليين ممن هم أكثر ثراء، استطاع أن يستخدم ثرواته وسلطته السياسية ومكانته لمنع التحديات التي قد يواجهها من الشركات الأكثر شبابا وجرأة. فتمكنوا من تثبيت الأسعار وادعاء زيادة نفقاتهم واحتكار الصناعة واستغلال الحكومة لتحقيق أغراضهم وإنه لما يدعو إلى السخرية أن أكثر الرأسماليين الأوائل نجاحا هم الذين قوضوا الرأسمالية المثالية. فبعد وقت من اقتراح آدم سميث مجتمعا تنظمه السوق الحرة دون أي تدخل من الحكومة، أقام أرباب الصناعات الناجحون حكومات قومية أقوى من تلك الحكومات. كان سميث قد شكا منها. واستغل أرباب الصناعات هذه الحكومات لإقامة البنوك وتقديم الأرض والثروات، وتقديم دعم لمصروفاتهم، وتقديم الحماية الجمركية، وحماية الشركات الكبرى من المنافسين المحتملين.

ولعله كان من الممكن لأنموذج آدم سميث أن ينجح لو أن كل فرد بدأ بكمية الأموال عينها. ولو أنه أصبح من المستحيل تماما على الأثرياء المؤقتين أن يصبحوا أثرياء دائمين بتحويل أموالهم إلى قوة سياسية. ولكن لم يبدأ الجميع على قدم المساواة، ولم تكن السوق هي المنظم الوحيد أو المصدر

الوحيد للسلطة. والواقع أن المجتمع الرأسمالي لم يكن قط مجتمع منتجين متساوين مستقلين. ففي أيام آدم سميث كانت هناك احتكارات. (وقد ألف كتابه في واقع الأمر لمعارضة احتكارات شركات مثل شركات تجارة الهند الشرقية والغربية).. ومنذ ذلك الوقت كانت هناك احتكارات. ولو وجدت سوق حرة تتاح فيها فرصة متكافئة لكل فرد للبحث العلمي وبراءات الاختراع والصناعة والمصارف، يضاف إليها (في هذه الأيام) وسائل الدعاية والإعلان، لأمكن منع التراكمات الخيالية للسلطة في يد الأقلية. ولكن هذا ما لم يسمح الفائزون بوقوعه قط.

وعلى ذلك فعندما نتحدث عن الرأسمالية في العالم الحقيقي يجب أن ننظر إلى تأثيرات الفروق الطبقية واللامساواة والتركيز الاقتصادي. وليس بوسعنا أن نظل موقنين بأن يد السوق الخفية ستسعى إلى خلق الانسجام بين المصالح الأنانية والمصالح العامة.. إن الربح الخاص لم يعد ربح كل واحد منا مستقلا عن الآخر (وأشك أنه كان كذلك في يوم من الأيام) فالربح الخاص هو ربح الأقلية التي يملك أعضاؤها معظم الأسهم أو يديرون مجالس إدارات الشركات الكبيرة. ويجب أن نسأل إن كان هؤلاء الذين يديرون هذه الشركات يعملون من أجل صالحنا عندما يعملون من أجل صالحهم هم. وإنه حقا لسؤال مختلف كل الاختلاف.

الحيابيئية والرأسمالية المثلى

قبل أن نحاول أن نجيب عن هذا السؤال ينبغي أن ننظر إلى بديل آخر- ماذا لو استطعنا أن نجعل أنموذج آدم سميث فعالا؟ وليس يعنينا ها هنا أن الأنموذج ليس فعالا الآن وأنه لم يكن كذلك قط في الماضي، فمن الممكن، نظريا على الأقل، أن نصلح المجتمع الحالي بأن نجعله أكثر رأسمالية مما هو حاليا. وهذا ما يقترحه بعض الفلاسفة والسياسيين المحافظين. والواقع أن كثيرا من التشريعات وقرارات المحاكم لتحطيم الاحتكارات منذ نهاية القرن التاسع عشر كان يهدف إلى تحقيق هذه الغاية. فماذا لو وجدنا طريقة مضمونة لتجنب التركيز الاقتصادي، ولإعطاء كل فرد فرصة متساوية نسبيا لكي يحقق الثراء، وطريقة تضمن أن كل جيل سيبدأ من النقطة نفسها تقريبا (بفرض ضريبة ميراث تصل إلى 100 ٪). سيكون بوسعنا على

الأقل، عندئذ، أن نرغم كل مصنع أو فرع من الشركات الكبرى على أن يصبح مستقلا، وأن نلغي المساعدة التي تقدمها الحكومة أو ترغمها على تقديم المساعدة للأعمال التجارية الصغيرة بالحماس نفسه الذي تساعد به الشركات العملاقة التي تعمل في أبحاث الفضاء. وحتى نكون أكثر تحديدا: ماذا لو أن شركة جنرال موتورز لم تكن تستطيع أن تصنع سوى السيارات فحسب، أو أن كل مصنع من مصانع شيفروليه كان مستقلا، وأرغم على التنافس مع المصانع الأخرى للحصول على العمال والصلب، ماذا لو كان لا يزال في وسع الشركة الصغيرة التي تملك الأفكار والطاقة، أن تخوض ميدان صناعة كبيرة دون أن تواجه جبروت الشركات الكبرى العملاقة؟

في مثل هذا المجتمع قد يكون من الأيسر تلبية احتياجات اجتماعية معينة. وسوف يستحيل على أرباب صناعة السيارات التآمر ضد مطالبة الجمهور بمحركات أنظف. ولن يكون بوسعهم شراء الاختراعات المفيدة اجتماعيا يهدف تدميرها وحسب. وقد لا تكون لديهم الموارد الكافية لإنفاق الملايين بهدف طرد المنافسين الأكثر كفاءة، وإن كانوا أقل ثراء، من السوق عن طريق الدخول في قضايا تكلف الكثير(ولا يقدر على خسارتها سوى العمالقة) أو عن طريق تخفيض أسعار السلع موضوع التحدي لمدة مؤقتة. فمن المؤكد أن قدرا أكبر من المنافسة سيجعل الشركات أكثر استجابة للاحتياجات المتغيرة لدى الجماهير.

ولكن ثمة مشكلة في هذا المجتمع الرأسمالي الأمثل تتغلغل حتى جذوره. فكلما كانت كل وحدة أو شركة أو فرد أكثر مساواة وأكثر منافسة وأكثر استقلالا، ازداد لجوءها إلى تبديد جهودها في ازدواجية عقيمة، وإلى استهلاك الموارد العامة. ولنضرب مثلا بسيطا: فلنتخيل حقلا يستعمل مرعى يملكه سكان قرية في العصور الوسطى. في هذا المجتمع السابق على الرأسمالية كان القرويون في كثير من الأحيان يتخذون كل القرارات المهمة بخصوص استخدام المرعى جماعيا لأنهم كانوا يرون أن الجماعة بأسرها مسؤولة عن الأرض. ذلك أن أرض المرعى

تعد موردا عاما، بل إنها كانت تسمى عادة «(الأرض) المشتركة أو المشاع» The Commons. وحتى لو كان كل فلاح يمتلك أبقاره الخاصة، فإنهم مع هذا

كانوا يتخذون قرارات جماعية. وعلى سبيل المثال فهم قد يتناوبون في إرجاع كل البقر من المرعى، متجنبين بذلك أي ازدواج في الجهد لا ضرورة له. وقد يتفقون أيضا بشأن بعض الإجراءات لمنع تآكل التربة، وقد يتفقون على تحديد اكبر عدد ممكن من البقر لكل قروي. بالاختصار، فإنهم ينظمون أنفسهم للحفاظ على المرعى: موردهم الثمين المحدود.

ولنتخيل كيف تكون الحال لو فكر هؤلاء القرويون مثل الرأسماليين المحدثين، بحيث يبحث كل منهم عن ربحه الخاص وعن تحقيق المزايا من خلال المنافسة. ففي غياب تنظيم مشترك سيدرك كل قروي أن من مصلحته الشخصية زيادة عدد البقر الذي يمتلكه. وكل بقرة إضافية ستكون عبئا إضافيا على المرعى المحدود، وسيشترك المالك مع كل القرويين الآخرين معه في العبء، ولكنه وحده سيحصل على الربح الذي سيحققه من البقرة الإضافية. وبقول آخر، فإن المصلحة الخاصة سوف ترغم كل قروي على أن يربي أكبر عدد ممكن من البقر. ولكن المصلحة العامة مع هذا ستملي بعض القيود بخصوص عدد البقر لمنع استنفاد المورد وإذن لو أن كل شخص تصرف في إطار الربح الخاص وحسب، لأصبح في الأرض المشاع. في نهاية الأمر عدد من الأبقار أكبر مما يمكنها أن تطعمه. وسيجوع القطيع في النهاية. صحيح أن كل قروي سيدرك الكارثة التي ستحيق به على المدى الطويل، ومع هذا فسيلوح له أن من مصلحته الشخصية أن يحصل على المزيد بقدر الإمكان. ولو لم يفعل، لقام بذلك شخص آخر.

إن الربح الخاص هو دائما خسارة عامة، حينما تكون الموارد محدودة. وحتى في مجتمع رأسمالي أمثل، حيث يكون لكل شخص القدرة الاقتصادية نفسها، سيحقق كل فرد من الأرباح ما يزيد عن خسائره الشخصية باستنزاف الموارد المشاعة.

فلننظر إلى الطبيعة بوصفها أرضا مشاعا: إن السمك في البحار، والأشجار في الغابة، والبترول والغاز في باطن الأرض، والموارد المعدنية كلها معرضة للانتهاء-(وهذا ما لم ندركه) إلا مؤخرا. ولكنها مع هذا تستغل استغلالا خاصا وبشكل تنافسي. وقد أدركت شركات صيد الحيتان لعدة سنوات أن الحوت قد بدأ ينقرض. ولكن لأن كل شركة تتصرف باستقلال، فقد عجزت عن أن توقف الانقراض النهائي لمصدر ربحها. إنها في الحقيقة

لا تزال مستمرة في القضاء على نفسها لأنها تحاول الحصول على أقصى ربح قبل فوات الأوان. إنها تعجّل بنهايتها، لأنه أمر مربح لكل شركة (على حدة) أن تفعل ذلك.

إن الاستغلال الخاص والملكية الخاصة في الإطار الحيابيئي هو تدمير «للأرض المشاع». وتكاليف النضوب أو التلوث أو الانقراض الاجتماعية يتقاسمها الجميع دائما، أما الربح الخاص فلا مقاسمة فيه أبدا. ولذا فإن من مصلحة المشروع الخاص دائما أن يكون مبددا.

لقد أدركنا مؤخرا أن الطبيعة قد تنضب مصادرها، وأنها ميراث ثابت للجميع. ولكن من العسير علينا أن ننظر إلى الأرض وحيوانات الصيد ومصادر الطاقة والموارد المعدنية بوصفها ملكية عامة مشتركة. ففي المجتمع الرأسمالي الحديث-وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية-كل شيء ملكية خاصة. وحتى الموجات اللاسلكية تشترى وتباع-وفيما عدا محطة أو محطتين عامتين. ولكن حتى الأمريكيين أنفسهم كانوا، منذ زمن ليس بالبعيد، يفكرون أساسا في إطار فكرة الأرض المشاع. فبالرغم من أن أمريكا، حينما كانت بعد مستعمرة إنجليزية، كان يجري استغلالها بسرعة من جانب الأفراد والشركات الخاصة، فإن الجمهورية الشابة احتفظت بتراث سابق يسميه المؤرخ هنري ستيل كوماجر Henry Steel Commager «الإخلاص للكومنولث: أو الثروة العامة»(*)

كان الإخلاص للكومنولث هو الذي ألهم جيل الآباء المؤسسين، لقد كان الإحساس بالالتزام تجاه الأمة الجديدة والبشرية والأجيال المقبلة هو رائد فرانكلين وواشنطن وجيفرسون وهاملتون وجون آدمز وتوم بين وجون جاي وجيمس ماديسون وغيرهم ممن يعدون الآن جزءا من التراث الأمريكي الخالد. لقد وهبوا أنفسهم شبابهم الباكر لخدمة (المصلحة) العامة، وبذلوا طاقاتهم ومواهبهم وثرواتهم في خدمته. أما السياسيون والموظفون والحكوميون فيعملون في هذه الأيام لصالحهم الشخصي بكفاءة: وإنه لمن المفيد أن نتذكر أن جورج واشنطن اضطر إلى أن يقترض 500 دولار ليحضر حفلة تنصيبه رئيسا، وأن جيفرسون مات مفلسا بعد خمسين عاما من

(*) تعني كلمة «كومنولث» الإنجليزية جمهورية أو دولة ديمقراطية، كما تعني حرفيا الثروة العامة أو المشتركة، والمؤلف يستخدم كلا المعنيين.. (المترجم)

الخدمة العامة... وأن توم بين الذي خدم بلاده بإخلاص كما خدم فرنسا، مات فقيرا... وأن مجتمعا استبدت به فكرة الدفاع عن المشروع الخاص لا يمكنه أن ينشئ جيلا يكرس نفسه للمشروع العام. وبدون هذا الإخلاص تتم خيانة المصلحة العامة (الكومنولث)، ومن ثم تضيع»[5].

الحيابيئية والرأسمالية الحديثة

يكفينا هذا القدر من الحديث عن الرأسمالية المثلى و «الأنانية المثلى». ولنعد إلى تساؤلنا السابق عن إمكانية الاهتمام بالصالح الاجتماعي والحيابيئي العام في ظل الرأسمالية الحديثة. فقد نستنتج مما قلناه لتونا عن المثل الأعلى لمنتجين يحظون بالدرجة نفسها من الاستقلال، إننا الآن في وضع أفضل نظرا لوجود درجة أعلى من التركيز الاقتصادي. لقد تغلبنا على مشكلة القرويين المعزولين الذين يعيشون على الأرض المشاع. فوحدات المجتمع الحديث الاقتصادية (في معظم الأحيان) وصلت إلى درجة من التنظيم والتعاون كان آدم سميث سيعده مستحيلا بمثل-ما هو غير مرغوب فيه. فبدلا من وجود آلاف من صناع السيارات الذين تستعر المنافسة بينهم، والذين يبددون الموارد العامة بسبب ازدواج الجهود، لدينا الآن ثلاثة فقط لهم ثقلهم، ولا يستحق سواهم ذكرا. وبدلا من مئات الشركات التي يتشابك سلوكها عند كل منعطف، لدينا الآن شركة تليفونات واحدة(*). وخلاصة القول إننا تجنبنا بعض التبديد الخرافي للموارد الذي كان يمكن أن يحدث، بل حدث حقا إلى حد ما، في داخل إطار مثال آدم سميث الأعلى الذي يتضمن كثيرا من المتنافسين المستقلين.

ولعله كان من الممكن لأحد علماء الحيابيئة أن يخبر آدم سميث بأن التركيز الاقتصادي كان أمرا محتوما. فعلماء الحيابيئة المحدثون يدركون على الأقل أن الاحتكارات تحل عادة محل الوحدات المتنافسة الصغيرة:

«إن من أحجار الزاوية في نظرية الحيابيئية مبدأ الاستبعاد من خلال التنافس. هذا المبدأ يقول ببساطة إن الأنواع المتنافسة لا تستطيع أن تتعايش إلى ما لا نهاية. فإذا كان نوعان يتنافسان على مورد شحيح، فسوف يتم

(*) قامت الولايات المتحدة مؤخرا بتغيير هذا الوضع إذ أصبح هناك أكثر من شركة تليفونات تتنافس فيما بينها. (الترجمان)

القضاء على واحد منهما، إما بإرغامه على أن يخرج من النسق الحيابيئي، أو بإرغامه على استخدام مورد آخر... ويبدو أن الشواهد تدل، المرة تلو الأخرى، على أن المنافسة تقلل من علو المتنافسين...

إن التنافس في الأنساق الاقتصادية له التأثير نفسه في التنافس على الإنسان الحيابيئية. فهو يقلل عدد المتنافسين، ويرغم المنتجون الأكثر كفاءة والأكثر حجما من هم أقل منهم كفاءة وحجما على الإفلاس أو يقومون بشراء مشروعهم كله، الأمر الذي يفضي إلى الاحتكار... ويستمر عدد المتنافسين في التناقص، أما الأسعار والأرباح فتستمر في الزيادة، ويصبح من، الأصعب إن لم يكن من المستحيل، إدارة الشركات الكبرى أو تجمعات الشركات بكفاءة»[6].

وكانت هذه العملية على وشك الاكتمال في الولايات المتحدة الأمريكية عند نهاية القرن الماضي. وكان كل المطلوب في العقود الأولى من القرن العشرين هو أن تقوم الشركات الكبرى بإقناع الحكومة الاتحادية بتثبيت وضعها المهيمن عن طريق إنشاء لجان تنظيمية لتأديب المتنافسين الناشئين. ولقد بين المؤرخ جابريل كولكو Gabriel Kolko في كتاب رائع أسمه النزعة المحافظة أن هذا هو ما حدث بالضبط. إذ أنشأت إدارات تيودور روزفلت وودرو ويلسون، تحت ستار تنظيم الأعمال الاقتصادية، لجانا أعطت الشركات الاتحادية الكبرى الاحتكارات التي لم تعد قادرة على الحصول عليها بجهدها الخاص نتيجة لترهلها المفرط.

ومع نشوب الحرب العالمية الثانية أصبحت الشركات الاتحادية الأمريكية «عامة» من ناحية سلطتها ومسئوليتها. وقد تمكنت، بمساعدة مفوضي اللجان في واشنطن، من تجنب معظم تجاوزات الرأسمالية التنافسية (ونقائصها). لقد خططوا للإنتاج والمبيعات مثلما تفعل الحكومات في اسكندنافيا، وكثيرا ما يكون تحت تصرفها قدر أكبر من الموارد. وأصبح من الممكن الحديث من جديد عن الأرض المشاع التي تتحكم فيها هذه الشركات الاتحادية وتديرها. وموطن الاختلاف الوحيد-وهو اختلاف جوهري-أن هؤلاء المستحوذين على الاعتمادات الحكومية وعلى الموارد المشتركة خاضعون للملكية الخاصة، ويعملون على هذا الأساس. إنهم على الأقل يديرون الثروة العامة بالإجماع، ولكن بهدف واحد هو زيادة أرباحهم الخاصة.

لمزيد من الاطلاع

ثمة بضعة كتب تعد مداخل رائعة للغاية لتاريخ استخدام الإنسان للطاقة، فهناك كتاب كارلو م. سيبولا Carlo M. Cipolla التاريخ الاقتصادي لسكان العالم The Economic History of World Population الذي يقدم تاريخا للطاقة ونمو السكان في العالم. وهو كتاب موجز بشكل يصعب تصديقه مليء بالاستبصارات النظرية والتعيمات الإحصائية. أما كتاب فريد كوتريل Fred Cottrel الطاقة والمجتمع Energy and Society فيعالج بشكل تدريجي متمهل تأثير الثورة الصناعية. وكتاب سيبولا قبل الثورة الصناعية: المجتمع والاقتصاد الأوربيان 1000-1700 : Before the Industrial Revolution 1000-1700 European Society and Economy وكتاب فرنان برودل Fernand Braudel الرأسمالية والحياة المادية 1400-1800 Capitalism and Material life 1400-1800 وكتاب لويس ممفورد lewis Mumford التقنية والحضارة Technics and Civilization كلها مفيدة أعظم الفائدة.

وثمة مقدمات أخرى لتاريخ التكنولوجيا والتصنيع ذات قيمة عالية (بجانب ما أوردناه في نهاية الفصل الرابع عشر، منها كتاب فريدريك كليم Friedrich Klemm تاريخ التكنولوجيا الغربية A History of Western Technology وكتاب صمويل ليلى Samuel Lilley الناس والآلات والتاريخ Men, Machines and History وكتاب اس. جيديون S. Gedion المكننة تتولى القيادة Mechanization takes Command وبعد كتاب ملفن كرانز برج Melvin Kranzberg وجوزيف جايز Joseph Gies بعرق جبنيك By the Sweat of Thy Brow مدخل جيد إلى دراسة الآلات والعمل. وكتاب توماس بارك هيوز Thomas Parke Hughes تطور التكنولوجيا الغربية منذ عام 1500 The Development of Western Technology Since 1500 يضم مجموعة ممتازة من المقالات العلمية. أما كتاب التنج أ. موريسون Elting E. Morison الناس والآلات والأزمنة الحديثة Men, Machines and Modern Times فيناقش على نحو خلاق ثقافة المكننة. وقد جمع آرثر أولويس Arthur O. Lewis الأصغر في كتابه عن الرجال والآلات of man and Machines آراء مختلفة عن الآلة.

وثمة كتب أخرى مفيدة عن تاريخ الرأسمالية (إلى جانب ما أوردناه في نهاية الفصل الرابع عشر) هي كتاب إمانويل والوستين Emmanuel Wallerstein

النظام العالمي الحديث: الزراعة الرأسمالية وأصول الاقتصاد العالمي الأوربي في القرن السادس عشر The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century وكتاب كريستوفر هل Christopher Hill من حركة الإصلاح إلى الثورة الصناعية Reforming to Industrial Revolution وكتاب أريك هوبسبون Eric Hobsbawn الصناعة والإمبراطورية Industry and Empire أما كتاب و. أ. هندرسون W. O. Henderson الثورة الصناعية في القارة: ألمانيا وفرنسا وروسيا 1800-1914 The Industrial Revolution on the Content: Germany, France, Russia, 1800-1914 فهو أصلح لأن يكون مدخلا.

وإذا أراد القارئ الاطلاع على المناقشات الحديثة عن الطاقة والنمو الاقتصادي فعليه الرجوع إلى دراسة منتدى روما الشهير من إعداد دونيللا هـ. ميدوز Donella H. Meadows وآخرين وتسمى حدود النمو The Limits to Growth وكتاب جون كينيث جالبريث John Kenneth Galbraith الدولة الصناعية الجديدة The New Industrial State ومجموعة المقالات في النمو الاقتصادي في مقابل البيئة Economic Growth Versus the Environment بإشراف و. أ. جونسون W. A. Johnson وجون هاردستي John Hardesty وكتاب الجدل حول النمو الاقتصادي The Economic Growth Controversy بإشراف أندور وينتراوب Andrew Weintraub وإيلي شفارتز Eli Schwartz و. ج. ر يتشارد آرنسون J. Richard Aronson.

وإذا أراد القارئ الاطلاع على المناقشات عن الرأسمالية والطاقة والبيئة فيمكنه الرجوع إلى كتاب ماثيواديل Matthiew Edel الاقتصاديات والبيئة Economies and the Environment وكتاب وليم كاب Willian Kapp التكاليف الاجتماعية للمشروع الخاص The Social Costs of Private Enterprise وكتاب روبرت هايلبرونر Robert Heilbroner حضارة العمل الحر في أفول Business Civilization in Decline وكتاب باري وايزبرج Barry Weisberg حالة مستعصية: حيابيئة الرأسمالية Beyond Repair: The Ecology of Capitalism

السياق التاريخي
للعالم الحديث المبكر: 1500 - 1800

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
	الظام العائلي 1700-1400	انهيار الإمبراطوريات الهندية الأمريكية قبل 1500
	ارتفاع أجر العامل 1450	تدمير الإمبراطوريات الهندية الأمريكية بالجيوش والأوبئة بعد 1500
مكيافي 1527-1469 (الأمير 1513)	تفوق البحرية الغربية بعد 1500 نشأة الرأسمالية بعد 1500 التضخم المخيف 1650-1500	
مارثن لوثر 1546-1509	الشركات المساهم 1550	استخراج الذهب والفضة والاستيلاء عليهما 1650-1500
جون كالفن 1564-1509 1650-1500	هبوط الأجور ومستوى المعيشة	
سيرفرنسيس بيكون 1626-1561	«الثورة الصناعية الأولى» الإنجليزية 1640-1540	الاستعمار الأوربي الشمالي، سكان أيبريا يفقدون الاحتكار 1600- 1648
شيكسبير1616-1564 (عطيل 1604) هوبز 1679-1588 (التنين 1651)	النزعة الرأسمالية التجارية 1789-1600 الحرب الأهلية الإنجليزية 1649-1640	
	هبوط الأسعار والأرباح، ارتفاع الأجور 1760-1650	الهيمنة الإنجليزية 1763-1655
لوك 1704-1632 (المقالان 1690) الثورة الزراعية 1800-1700	«الثورة الإنجليزية المجيدة» 1689 الإمبراطورية الهندية الإنجليزية والقطن بعد 1763	
آدم سميث 1790-1723 (ثروة الأمم 1776)	التصنيع، ارتفاع الأسعار والأرباح والإنتاج، ثبات الأجور 1850-1750 الثورة الفرنسية 1800-1789 محلج ويتني للقطن 1792	إعلان الاستقلال 1776 زيادة مزارع العبيد للقطن بعد 1792 سيمون بوليفار 1830-1783

هوامش الفصل السادس عشر

(1) Lewis Mumford, Technics and Civilization, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1934, 1963, p. 51.

(2) Ibid., p. 14-16.

(3) Ibid., p. 27.

(4) Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, ed. Edwin Canna, New York: Modern Library, 1937, Book IV, Chapter 11, p. 423.

(5) Henry Steele Commager, America's heritage of Bigness, Saturday Review 4 July 1970, p. 12.

(6) Bertram G. Murray, Jr., What the Ecologists Can Teach the Economists, New York Times Magazine, 10 December 1972, pp. 64-65.

الباب الخامس
العالم الحديث
من عام 1800 ـ الوقت الحاضر

17 الاقتصاد والمدينة الفاضلة: أصول الاشتراكية

تستدعي كلمتا «الاشتراكية» و «الشيوعية» عند الغالبية العظمى من الأمريكيين صور البوليس السري الروسي، وحكومات الحزب الواحد، وصحف ووسائل الإعلام التي تديرها الدولة، ومعسكرات الاعتقال المخصصة للمثقفين، والتلقين العقائدي الذي يتنكر في صورة تعليم. كما أن الأساطير الأمريكية تجعل الرأسمالية مرادفة للحرية، والاشتراكية مرادفة للطغيان. والأمر الذي يغيب عن معظم الأمريكيين-في هذا التداعي-هو التنوع الهائل في الاشتراكية والشيوعية. وسنعمل في هذا الفصل على استكشاف بعض جوانب هذا التنوع ببحث أصول الفكر الاشتراكي والشيوعي من الثورة الفرنسية عام 1789 إلى البيان الشيوعي عام 1848.

ويركز هذا الفصل على المفكرين وأصحاب النظريات لا لأننا نعتقد بأن الاشتراكية حسنة نظريا وسيئة عمليا (كما يذهب الكثيرون)، بل إننا نرى أن النظريات الجيدة تقبل التطبيق وإلا لما كانت نظريات جيدة. وإنما نعتقد أن الاشتراكية بدأت

نقدا للتصنيع الرأسمالي في تلك الفترة، وأنها طورت بديلا نظريا قابلا للتطبيق. غير أن هذا البديل لم يوضع موضع التجربة بعد (اللهم إلا على نحو تمهيدي في بلاد كألمانيا والسويد)، لأنه يتوقف على اكتمال نضج الرأسمالية.

الاشتراكية حلما

«تطلق الغالبية العظمى من الناس في العالم اليوم على حلمها اسم «الاشتراكية»»[1]. وتحفل أغاني الحركة الاشتراكية وقصصها بصور الأحلام: أحلام السلام والعدل، أحلام الشهداء الذين سيبعثون من جديد، أحلام الوعد والأمل، أحلام اللبن والعسل. وهي دائما أحلام مستقبل يفضل الحاضر. وقد ترجع هذه إلى الحلم العبراني القديم بأرض الميعاد أي بزمن آت «يقيم فيه الذئب مع الحمل، ويرقد النمر مع القطة، ويرعى العجل مع الشبل».

ومنذ أن تخلى العبرانيون عن شعورهم التليد بالزمن الدوري وتخيلوا زمنا مستقيما بتجلي من خلاله الوحي الإلهي ويتحقق، صار الحلم قوة عظيمة في الثقافة اليهودية/ المسيحية. ولكن إذا كان العبرانيون قد اخترعوا المستقبل، فإن اليونانيين الأقدمين اخترعوا فكرة المدينة الفاضلة أو اليوطوبيا Utopia. (والواقع أن الإنجليزي سير توماس مور Sir Thomas More هو الذي نحت هذه الكلمة سنة 1516 للتعبير عن رؤياه المستقبلية. ويستند عنوان العمل الذي كتبه إلى توريه، فالكلمة مشتقة من كلمة إيوطوبيا Eutopia، اليونانية التي تعني «الموضع الفاضل والكلمة اليونانية الأخرى «أوطوبيا Outopia التي تعني «اللامكان») وقد كانت معظم المدن اليونانية الفاضلة- مثل مدينة أفلاطون-بلا مواربة محافظة غير أن واحدة منها على الأقل، هي جزيرة الشمس لأيامبولوس Iambulos طرحت فكرة، أضحت بعد وقت طويل جزء أساسيا من الحلم الاشتراكي، وفحواها أن من شأن الوفرة أن تقضي على الطغيان وتخلق إنسانية جديدة.

وقد عادت الأحلام بالمدنية الفاضلة إلى الظهور باضمحلال الإقطاع وظهور الرأسمالية. ففي القرن الثاني عشر في جنوب فرنسا سار فقراء ليون خلف التاجر بيير فالد Pierre Wald الذي وهب ثروته للفقراء، وراح

يبشر بشيوعية مسيحية بدائية. وقد نادى أتباعه (الفالديون) Waldensiars وجماعة مماثلة من آلبى Albi (الألبينيون) Albigensians بالوقوف ضد الملكية الخاصة وثروة الكنيسة. وكانوا يحلمون-بوصفهم أخوة-«الروح الحية» وأخواتها-ببدء عهد جديد من المحبة، هو ملكوت الروح القدس. وفي القرن الرابع عشر في إنجلترا ألهمت أفكار جون ويكليف Wycliffe فلاحي لولارد، بزعامة وات تيل Wat Tyler المطالبة بإلغاء المكوس الإقطاعية. وكان للاهوتي الراديكالي يان هوس Jan Hus تأثير مماثل في بوهيميا.

وبحلول القرن السادس عشر استطاع اللاهوتي الراديكالي أن يكسب الجماهير إلى صفوفه، وبخاصة بعد أن أدى خروج مارتن لوثر Martin Luther على روما إلى إتاحة الفرصة للآخرين كيما يسيروا خطوة أخرى في هذا الطريق. فتزعم توماس مونتسر Thomas Muntzer الفلاحين الألمان ضد لوثر، وضد الكنيسة المجددة والأمراء والنبلاء، داعيا إلى الثورة وإلغاء الملكية. وإذا كانت المدينة الدنيوية الفاضلة، التي دعا إليها مونتسر، وكذلك مهارته التنظيمية وأهدافه الشيوعية، قد وضعته في طليعة رواد الحركة الاشتراكية (كما قال الماركسي كارل كاوتسكي Karl Kautsky بعد ذلك بزمن طويل) فإنه قد واجه المشكلات نفسها التي ظل الحالمون الاشتراكيون يواجهونها خلال الأربعمائة سنة التالية على الأقل. فقد استجاب له الفلاحون حينما قال: «إن جراثيم الربا والسرقة واللصوصية هي سادتنا وأمراؤنا، الذين اتخذوا من بني البشر أملاكا لهم... إن هؤلاء اللصوص يستغلون الشريعة لكي يمنعوا غيرهم من السرقة». ولكنهم انفضوا عنه عندما دعا إلى إلغاء الملكية الخاصة إذ كان هؤلاء الفلاحون يريدون أرضهم، لا الملكية العامة. إن الفلاحين، الذين أرهقتهم المكوس الإقطاعية (التي اشتدت وطأتها كما رأينا) سعوا إلى إنهاء الإقطاع واستعادة مزارعهم. ولكنهم لم يكونوا يريدون إلغاء الملكية الخاصة، بل أرادوا أن يكون لهم نصيب فيها.

وبعد أكثر من ثلاثمائة عام قال ماركسي إن الوقت لم يكن مهيئا للاشتراكية في القرن السادس عشر(كما لم يكن في روسيا في القرن التاسع عشر)، وذلك لأن الثورة البورجوازية لم تكن قد حدثت بعد فحلم الملكية الجماعية كان يمكن أن يجتذب مثقفين من أمثال مونتسر، لكن التكنولوجيا البورجوازية، في صورتها الشاملة، لم تكن بعد قد جعلت تأميم

الصناعة ضرورة واضحة-ومن المؤكد أن هذا لم يكن واضحا للفلاحين بالذات. وهكذا وقع مونتسر في الفخ الذي وقع فيه الحالمون المتعجلون، ومنهم لينين، ومن يسمون بالاشتراكيين في الدول المتخلفة اليوم. وقد وصف أنجلز المشكلة على النحو التالي:

«إن شر ما يبتلي به زعيم حزب متطرف هو أن يضطر إلى الاستيلاء على السلطة قبل أن تكون الساعة مواتية لسيطرة الطبقة التي يمثلها ولاتخاذ الإجراءات التي تقتضيها سيطرة الطبقة... . إن ما يمكنه أن يفعله يتناقض مع كل مبادئه ومواقفه السابقة ومع المصلحة المباشرة لحزبه، وما ينبغي أن يفعله مستحيل. فهو باختصار مضطر لا إلى تمثيل حزبه وطبقته، بل إلى تمثيل الطبقة التي تهيئها حركته للحكم»[2].

وهكذا فإن كل ما فعله مونتسر في القرن السادس عشر، والحفارون الإنجليز في القرن السابع عشر، والشيوعيون الفرنسيون في القرن الثامن عشر، هو المساعدة على توسيع نطاق الهجوم الذي شنته الثورة الرأسمالية البورجوازية على الإقطاع، رغم كفاحهم المضني لتخطي هذه الثورة. فنضوج الرأسمالية هو الشرط الأساسي المسبق للحلم الاشتراكي.

الثورة البورجوازية والشيوعيون: مؤامرة بابيف

سبق أن تحدثنا عن رد الفعل لدى الحفارين الإنجليز إزاء الثورة البورجوازية في القرن السابع عشر. فقد هللوا لدعوة الطبقة الوسطى إلى الحريات السياسية والتمثيل النيابي والنظام البرلماني وحق الاقتراع، ولكنهم شككوا في معنى المساواة السياسية التي لا تقوم على مساواة اجتماعية واقتصادية. وقد سهلت راديكاليتهم على طبقة أصحاب الأعمال الإنجليزية تصفية العقبات التي وضعها في طريقهم الإقطاع والملوك. وبهذا يكونون قد ناضلوا-رغم أنوفهم-في سبيل تحقيق مجتمع رأسمالي بورجوازي.

وعلى هذا النحو ذاته تكاتف الراديكالون الفرنسيون في نهاية القرن الثامن عشر للكفاح في سبيل أهداف سادتهم القادمين، في الفترة من 1789 إلى 1794، ازدادت الثورة الفرنسية العظمى جنوحا إلى اليسار وإلى الشعب، ولكنها لم تكن ثورة اشتراكية ألبته، إذ ظل المحامون من الطبقة الوسطى وأصحاب الأعمال والمهنيون مع فئة قليلة من أحرار الأشراف،

قابضين على دفة الأمور في أشد أيام 1793-1794 راديكالية. ولكن فقراء باريس تمكنوا من تذكير مختلف المجالس الثورية باحتياجاتهم عن طريق النشاط السياسي المنظم والاضطرابات. وأما الفلاحون فكان الكثيرون منهم قد قنعوا إلى حد معقول منذ أغسطس 1789، بإلغاء الالتزامات الإقطاعية. غير أن الجمعية التأسيسية (1789-1791) والجمعية التشريعية (1791-1792) تصرفت بطريقة أشبه بأساليب رجال الأعمال عندما باعت أراضي الكنيسة وطالبت الفلاحين بسداد ثمن الأرض التي يفلحونها لسادتهم الإقطاعيين القدماء. ويسرت الجمعية الوطنية (1792- 1795) شروط السداد، ولكنها أثقلت كواهل الفلاحين بالحرب الأوربية وأعدمت مليكهم المحبوب لويس السادس عشر. (وقد أيد كثير من الفلاحين الإعدام، برغم نزعتهم المحافظة التقليدية، ولكنهم لم يتحملوا مصادرة المواد الغذائية خلال الحرب من أجل باريس). ومن جهة أخرى، استفاد فقراء باريس بالمصادرة التي عصمتهم من الموت جوعا، كما استفادوا برفع أسعار بعض السلع إلى أقصى حد، وبدستور 1793 الذي منحهم حق الاقتراع لأول مرة.

وربما كان خوض الحرب عندئذ ضروريا للحيلولة دون إخفاق الثورة. فلولاها لفرض ملوك أوربا الملكية على فرنسا مرة أخرى على سبيل الانتقام (حتى بعد إعدام لويس في يناير 1793). ولكن الحرب التي كانت ضرورية قضت على الثورة، وخلق استنزاف الجند والأقوات والطاقات مجتمعا مطبوعا بالطابع العسكري [مما جعل الناس في عام 1794 يترحمون على العهد البائد] وكان المجتمع الثوري الفرنسي أثناء سني الحرب قد تحول (كما تتحول المجتمعات الحديثة في زمن الحرب منذ ذلك الوقت) إلى دولة محاربة تشبه الثكنة العسكرية تعتني بجنودها وترغم أغنى الأغنياء وأشد المتقاعسين على المساهمة بنصيبهم، وحتى لو كان ذلك بالعنف والإرهاب من جانب السلطات الرسمية. وقد وافق بعض راديكالي الطبقة الوسطى. على المساواة الفجة التي ولّدها الإرهاب، وعلى الإحساس بالرسالة القومية التي كانت تزكي هذا الاتجاه. لكن إخفاق لجنة الأمن العام الحاكمة، بقيادة روبسبيير في تطبيق دستور 1793، وشروعها في التهام أبناء الثورة والملكيين على السواء، جعلها تواجه معارضة الزعماء الشعبيين من اليسار والعناصر الأشد اعتدالا من اليمين. ثم أعدم روبسبيير ذاته في خريف عام 1794،

وبذلك انتهت الثورة وجاء الإرهاب الأبيض المناهض للثورة في أعقاب إرهاب روبسبير الثوري الأحمر؛ فحل دستور1795 المحافظ محل ميثاق 1793 الراديكالي المعطل. وحلت حكومة «الإدارة» المستهترة الفاسدة (1795-1799) محل ثوريي الجمعية الوطنية الراديكاليين.

وكان جراكسوس بابيف Gracchus Babeuf أحد الراديكاليين الذين ابتهجوا بسقوط روبسبير. فقد رأى في سقوطه فرصة لاستمرار الثورة، لا إيذانا بانتهائها. وقد أفضى انقشاع الأوهام به وبغيره، أثناء وجودهم في السجن، إلى تدبير«مؤامرة الأكفاء» السرية، التي يمكن أن تعد أول تنظيم شيوعي. وكان من الضروري، في ظل حكومة الإدارة، أن يكون مثل هذا التنظيم سريا وتآمريا وثوريا. فقد خطط لمواصلة الثورة عن طريق انتفاضة شعبية، تقوم بتوجيه من أعضائها. وكانوا يرمون بعد الاستيلاء على الحكم إلى إلغاء الملكية الخاصة وخلق مجتمع يقوم على التكافؤ في العمل والمساواة في الداخل (باستخدام أي مقدار من العنف يتطلبه هذا الأمر).

ونحن نعرف بابيف من الصحف والملصقات التي كتبها من أجل التحريض على الانتفاضة بين 1795 و 1797، كما نعرفه من وصف البنية التنظيمية والاستراتيجية التي نقلها رفيقه بوناروتي Filippo Miclele Buonarroti إلى التنظيمات الثورية في أوربا في عام 1828. ولكن خير ما نعرفه به هو الشهادة التي أدلى بها في أبريل 1797 واستغرقت ثلاثة أيام أثناء محاكمته بتهمة تحمل عقوبة الإعدام. فقد كان دفاعه تلخيصا لعمر قضاه في النشاط الثوري وعرضا لأكثر الجوانب راديكالية في فلسفة القرن السابق متطلعا إلى عصر جديد.

كان بابيف قد اعتقل مع 46 من رفاقه معظمهم من العمال أو الصانكيلوت (ومعناها الحرفي «خالعو السراويل القصيرة»، وير طبقة كاملة وصفت بتفرد زيها العمالي (البنطلونات) وكانوا يشملون مجموعة من الناس قالوا في التحقيق معهم إنهم يمتهنون الطباعة أو الصباغة أو صناعة الأحذية أو الساعات، ومنهم النساجون والمطرزون. وقد حاكمتهم محكمة خاصة مؤلفة من 16 محلفا في ظل قانون أبريل 1796، الذي صدر بصفة خاصة لتخفيف حدة المد الثوري في عهد حكومة الإدارة ودستور1795. وينص هذا القانون على عقوبة الموت لكل من يدعو (ولو بالقول) إلى الإطاحة بالحكومة أو

إعادة دستور 1793 أو تقسيم الأراضي. واستطاعت الدولة أن تأتي بشهود من عملائها تسللوا في صفوف الجماعة. ولكن أقوال بابيف كانت كافية لإدانته، دون الحاجة إلى شهادة الشهود على نشاط التنظيم. ومن ثم فقد ارتكز دفاعه على إنكار شرعية القانون نفسه، على أساس أنه يمكن أن يؤدي إلى إعدام كثيرين من كبار فلاسفة فرنسا وثورييها البورجوازيين الإجلاء، بل بعض زعماء حكومة الإدارة الذين كان قد عبر بعضهم، في فترات سابقة، عن آراء تماثل الآراء التي اتهم بها بابيف:

«إن ممثل الاتهام قد أدان أفكارنا الديمقراطية والشعبية بوصفها مؤامرة لمصادرة الملكية الخاصة. فإذا كنتم تجدوننا، أيها السادة المحلفون، مذنبين في هذه المؤامرة، فمن حقي أن أقول حرفيا، كما قلت آنفا، إن كبار المفكرين الذين تستقر رفاتهم في البانثيون يقفون معنا هنا في قفص الاتهام»[3].

وأشار بابيف إلى أحد بنود الاتهام-وهو مقال كتبه في صحيفة منبر الشعب-فذكر للمحكمة أنه حقا صاحب هذا الأسلوب المثير المزعوم، غير أنه منقول بحذافيره عن الفيلسوف العظيم جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). واستطرد قائلا:

«إن كلمات روسو القليلة لتساوي مجلدات. وتحضرني الآن عباراته الرصينة السامية: إن تقدم المجتمع يتوقف على حصول الجميع على ما يسد حاجتهم، وعدم حصول أحد على ما يزيد عن حاجته. والويل لكم إذا نسيتهم أن ثمرات الأرض للكافة، أما الأرض ذاتها فليست ملكا لأحد. أتجهلون أن الملايين من إخوانكم يعانون شظف العيش، ويهلكون لافتقارهم إلى تلك الأشياء التي تملكون منها اكثر مما ينبغي؟ ألا تعلمون أن عليكم الحصول على موافقة إجماعية صريحة من الجنس البشري قبل أن تنالوا نصيبا أكبر مما تستحقون من ثروة الجماعة،... إن نيران الطمع التي لا تبقى ولا تذر، وشهوة الكسب، لا إشباعا لحاجة أصيلة وإنما بدافع من حمى التفوق على الغير بجنون، تبث في الناس ميلا خبيثا لإهلاك بعضهم البعض. وتضفي عليهم كراهية دفينة، تزداد إيغالا في الشر كلما توارت وراء قناع الخير، حتى تصوب ضرباتها بمزيد من الإحكام. وباختصار، نحن نرى التنافس والتسابق هنا وفي كل مكان، ونرى تضارب المصالح الدائم، التعطش الأعمى للربح على حساب الآخرين-هذه الشرور جميعا

هي النتيجة الأولى والرفيقة اللصيقة بالملكية، فحيثما اختفت الملكية الخاصة، يختفي الظلم»[4].

واستطرد بابيف: أليس ديدرو Denis Diderot فيلسوف الطبيعة صاحب الموسوعة، هو القائل:

«إن منبع السلوك الإنساني، من صولجان الملك إلى عصا الراعي، ومن تاج البابا إلى قلنسوة الراهب، لا خفاء فيه: إنه المصلحة الشخصية. فمن أين أتى وحش الأنانية هذا؟ من الملكية الخاصة! أنتم، أيها المثقفون، الذين تسرون عن أنفسكم بالمناظرة حول أحسن أشكال الحكم، يمكنكم أن تلوكوا هذه الأقوال بألسنتكم حتى يوم الحساب، ولكن كل حكمتكم المهذبة لن تحسن أحوال الناس ولو قيد أنملة ما لم تجتثوا بالفأس شجرة الملكية الخاصة»[5].

لقد استشهد بابيف بعصر كامل من التفكير الفلسفي النظري دون الرجوع إلى مذكرات أو كتب أو اللجوء إلى مكتبة. وإن حججه الدامغة لتدفعنا إلى التساؤل عن وجه التفرد في آرائه. ولعل الجواب يكمن في كلمة «التأمل» النظري. فقد كان فلاسفة عصر التنوير منصرفين إلى التأمل النظري. كانوا رجالا ملتزمين حقا، ولكنهم كانوا يبحثون عن الحقيقة أكثر مما يسعون إلى تغيير المجتمع. فقبل الثورة الفرنسية، وقبل الثورة الأمريكية قطعا، كانت القلة القليلة منهم هي التي تحلم بأن أفكارها يمكن أن تتحقق. أما بابيف فقد رأى ما يمكن أن تحققه الثورة، وما تعجز عن تحقيقه. فهو قد شب في عالم يطيح فيه التأمل النظري بالحكومات. ولذا نال روسو على كتاباته جائزة ثم نفي بسببها، بينما لم ينل بابيف سوى الموت. ففي عهد حكومة الإدارة كان الاكتفاء بالتفكير النظري وحده مغامرة خطيرة، ولم يكن بوسع الثوري أن يقنع بالأحلام. وكان بابيف متآمرا من أجل الثورة (برغم إنكاره في المحكمة حماية لأصدقائه). لقد أصبحت الأفكار سلاحا. ومن أجل هذا قلنا إن الأصول الأولى للشيوعية يرجع تاريخها إلى «مؤامرة أسفاء» لا إلى روسو أو ديدرو ولا حتى إلى آبي مورلي Abbe Morelley وجبريل مابلي Gaberiel Mably الأشد راديكالية، والذين توفوا جميعا قبل عام 1789.

لقد تسنى لحلم المساواة القديم، بعد أن طوره بالتأمل الفلسفي عن

الملكية الخاصة والحقوق الطبيعية، أن يغذي حركة ثورية محدودة الأهداف لأول مرة في فرنسا في تسعينات القرن الثامن عشر. ولكن لم يكن الوقت قد حان بعد في تلك الفترة لرسم معالم برنامج شيوعي ثوري بالتفصيل، أو لعمل حساب النظام الصناعي الناشئ، أو لكسب تأييد الجماهير الشعبية أو الطبقة العاملة. ولو ترجمنا برنامج بابيف، عمليا، لما كان يعني أكثر من مجرد المساواة في الدخول، ومن ثم المساواة في الفقر، فينبغي أن يعمل النبلاء ورجال الدين كغيرهم، وأن «تجمع المنتجات في مستودع عام ثم توزع بالعدل والقسطاس». وبيّن بابيف أن هذا هو الإجراء المتبع للوفاء «بحاجة اثني عشر جيشا يبلغ عدد جنودها مليونا و200 ألف رجل، وأن ما يصلح على نطاق ضيق يمكن أن يصلح على نطاق واسع». غير أنه لم يقل شيئا عن تأميم الصناعة الكبيرة، إذ لم يكن لها وجود في تسعينات ذلك القرن. فالملكية الخاصة التي ينبغي تأميمها هي أملاك الأغنياء والأقوات والمنتجات، والأرض بطبيعة الحال. ويبدو أحيانا أن بابيف ينادي بإعادة توزيع الأرض دوريا، ولكنه، في محاكمته على الأقل، تجاوز حلم الفلاحين التقليدي هذا إلى فكرة الملكية الجماعية والزراعة المشتركة. وعلى أية حال، فإن حركته التي نمت في قلب المدن، كانت اشد اهتماما بثروات الطبقتين الوسطى والعليا-التي هي ما تعنيه كلمة «الملكية» لفقراء باريس.

وهكذا كانت التسعينات الثورية ذاتها عهد عموميات وخطوط عريضة ومبادئ عامة للإرشاد. ولنترك لبابيف فرصة الإفصاح عن أفكاره:

«ينبغي أن يتشكل المجتمع على نحو يكفل القضاء، قضاء تاما مبرما، على رغبة الإنسان في أن يكون أغنى أو أحكم أو أقوى من غيره.

وبعبارة أدق، ينبغي أن نعمل على التحكم في مصيرنا بالسعي إلى جعل نصيب كل عضو في المجتمع من الحياة مستقلا عن الظروف العارضة، المواتية منها وغير المواتية.

ومن شأن هذا النظام... . أن يهدم الأسوار الحديدية، وجدران الزنزانات، والأبواب الموصدة، والمحاكمات والمنازعات، وجرائم القتل والسرقات ومختلف أنواع الجرائم، وأن يزيل الحاجة إلى القضاة والمتقاضين، والسجون والمشانق، وكل الآلام الجسدية وعذاب الروح التي تولدها مظالم الحياة، وأن يمحو الحد والطمع اللذين ينخران في النفوس والكبرياء والخداع بل وقائمة

الخطايا التي يمكن أن يرتكبها الإنسان، والأهم من ذلك كله أن يقضي على الخوف المقيم المتسلط الذي يساورنا وينخر في نفوسنا جميعا على مصيرنا في الغد، والشهر المقبل، والسنة المقبلة، وفي شيخوختنا، وعلى مصير أولادنا وأحفادنا»[6].

وفي يوم 24 مايو 1797 أعلنت المحكمة العليا بفاندوم إدانة جراكوس بابيف بتهمة الدعوة إلى إعالة دستور 1793، وفي يوم 26 مايو حكم عليه بالإعدام فكتب إلى زوجته وأولاده يقول: «لا أشعر بالندم لأنني دفعت حياتي دفاعا عن أشرف قضية وحتى لو كانت جهودي كلها قد ذهبت أدراج الرياح، فحسبي أنني أديت واجبي». وفي اليوم التالي نفذ فيه حكم الإعدام.

وتد عمل بوناروتي-الذي كان قد أبعد عن فرنسا-على ترويج أفكار «مؤامرة الأكفاء» واستراتيجيتها في جميع أرجاء أوروبا، فعادت إلى الظهور عل السطح في 1830-1848. وكانت جذور الاشتراكية في ذلك الوقت قد رسخت لنفسها جذورا جديدة في أوساط الطبقة العاملة الصناعية، ولكن الشيوعية أصبحت تعني أشد أشكال الاشتراكية تطرفا وجنوحا إلى الملكية المشاعة.

فكرة جديدة قديمة عن العمل: اشتراكية فورييه

كثيرا ما استبعد شارل فورييه (1772-1837) Charles Fourier بوصفه أحد المهووسين في العهد الأول للاشتراكية الطرباوية ولعله كان كذلك، ولكن هوسه كان قريبا من بصيرة الشاعر وتوق الرومانسي إلى القيم الإنسانية، وهي المشاعر التي يسخر منها العالم الصناعي البورجوازي الرصين، ومن السهل السخرية من قوله باحتمال تزاوج النجوم أو تحويل المحيطات إلى عصير الليمون، ولكن هذه الأخيلة لا ينبغي أن تصرفنا عن نقد فورييه الجذري لانفصال العمل عن الحياة في الصناعة الرأسمالية، أو عن «تحذيره الذي ينم عن جلاء البصيرة، من أن التقدم الحقيقي شيء والإنتاج الآلي لأدوات تقضي على سعادة الإنسانية شيء آخر»[7].

لقد شب فورييه في بيت ميسور من بيوت الطبقة الوسطى إبان الثورة الفرنسية. وفي عيد ميلاده الحادي والعشرين سنة 1793 منح من ثروة العائلة ما يعادل اليوم 100,000 دولار، وكان ذلك المبلغ كافيا لكي يستقل

بنفسه وبعمل في تجارة الأقمشة والاستيراد في مدينة ليون بجنوب فرنسا. وبعد شهور قليلة انضم إلى تمرد ليون على الحكومة الثورية في باريس، وهي خطوة كلفته الجزء الأكبر من ثروته، وكادت تكلفه حياته بعد استرداد ليون. فلم يكن فورييه ثوريا، ولم تنبع اشتراكيته من تجربة الطبقة العاملة في باريس ولا من الأفكار السياسية الراديكالية للصحفيين والمثقفين، مثل بابيف.

«ولئن كانت فتنة ليون قد أثارت اشمئزاز فورييه من الآراء السياسية الثورية، فإن الفوضى المالية في حكومة الإدارة قد شكلت آراءه الاقتصادية. فتجربة اليعاقبة القصيرة في الاقتصاد الموجه أعقبها تراخ تام في الضوابط الاقتصادية، فكان عهد حكومة الإدارة عهد التضخم الشديد والركود الصناعي واستشراء النقص في الغذاء وكانت الثروات تتكون بين عشية وضحاها بالمضاربة في أوراق النقد، وبالمتاجرة الجشعة بالمعدات الحربية، وبخلق أزمات ندرة مصطنعة. وقد شهد فورييه، بوصفه صاحب مشروع تجاري، هذه المساوئ عن كثب، وشارك فيها أحيانا فعززت اقتناعه بوجود عيب ما في جملة النظام الاقتصادي القائم على المنافسة الحرة-أو الفوضوية كما كان يسميها. فشرع في صياغة نقد عام للرأسمالية التجارية، أكد فيه أن طفيلية التاجر والوسيط، هي أهم أسباب العلل الاقتصادية»[8].

وبحلول عام 1799 كان فورييه قد توصل إلى الخطوط العريضة في النظام الذي رسمه لعلاج العلل الاجتماعية والاقتصادية. وكان يشعر أنه اكتشف قوانين «التجمع الطبيعي» الإنساني و«الحساب الهندسي للانجذاب الوجداني» ومشروعا لتنظيم مجتمع جديد يؤدي فيه الناس في وئام أعمالا نافعة للمجتمع، لأنهم يرغبون في ذلك. وقبل مرور عام على الدراسة كان فورييه قد استنفد ما بقى من ثروته، فاضطر في يونيو 1800 (بعد فترة وجيزة من استيلاء نابليون على الحكم من حكومة الإدارة)، إلى العودة إلى «سجن التجارة» وظل فورييه طوال السنوات الخمس عشرة الباقية من حكم نابليون يدون مذكراته بضع ساعات كل مساء» بعد أن أكون قد أمضيت نهاري مشاركا في أعمال الغش التي يزاولها التجار، وأتجرد من إنسانيتي في القيام بأعمال مزرية». وقد قوبل إعلانه الطويل عن اكتشافاته الذي أصدره في حجم كتاب عام 1808 بالاستهزاء، كما قوبل بالطريقة نفسها

عرضه على نابليون أن يكون «مؤسس التوافق» ولما شعر بالتجاهل أعلن أنه سيحجب مكتشفاته، حتى يخسر نابليون في حروبه مليونا من جنوده.

وفي عام 1815، بعد نفي نابليون للمرة الأخيرة، استعان فورييه بميراث آل إليه من أمه وانصرف عن الأعمال المكتبية والرحلات التجارية وتفرغ للكتابة عاكفا عاط أبحاثه في الهوى والحب والجنس. ونقح مشروعه الخاص بإقامة تنظيم اجتماعي في مجتمع يقوم العمل فيه على الرغبة المتحمسة. وشرع عام 1822 في نشر ألوف الصفحات التي يتضمنها كتابه الرسالة الكبرى صيغ متعددة.

وقد كانت مسألة العمل محور حياة فورييه الشخصية وحياة المجتمع الصناعي الناشئ الذي عاش فيه. فالبورجوازية بررت مطالبتها بالسلطة بأن جعلت من اهتمامها الخاص بالعمل فضيلة. وانتقدت الفقراء وبعض النبلاء ورجال الدين غير المنتجين لأنهم لا يعملون، وبحثت عن شتى السبل لتلقين المجتمع أخلاقيات العمل. لكن العمل الذي قدمته البرجوازية في مصانعها ومكاتبها كان صورة جديدة من صور الرق. ففي المصانع الكيماوية ومصانع الزجاج كان العمل ضربا من الجريمة، وكان أسهل عمل يدوي في مصانع النسيج يحتاج إلى ما يتراوح بين 12 و15 ساعة من الجهد الصارم الممل. أما «أصاغر الناس» من الطبقة الوسطى الدنيا فكثيرا ما كانوا بعيدين عن الجوع المادي، لكنهم كانوا معرضين للهموم والمخاوف والمعاملة الصارمة نفسها. والواقع أن الجوع الوجداني الذي يعانيه المستخدم الكتابي الذي كان يتعفن جسده بين الأوراق المبعثرة قد يكون أنكى لأن عمله لا يتمخض عن أثر ملموس.

وكما لاحظ فورييه، فلا عجب أن يكون العمل ذاته مكروها، إذ أن العمل قد انفصل عن الحياة، ومن هنا كان من الضروري «إيجاد نظلم اجتماعي جديد يضمن لأفقر أفراد الطبقة العاملة رزقا كافيا يجعلهم يبدون تفضيلا دائما ومتحمسا لعملهم على الكسل واللصوصية اللذين يتطلعون إليهما الآن» وكان فورييه بطبيعة الحال مقتنعا بأنه قد اهتدى إلى هذا النظام الجديد، وحل مشكلة العمل.

ويتمثل الحل في اعتراف فورييه بأن كل فرد في المجتمع تقريبا يصبو إلى أداء شيء ما يسميه غيره عملا. ولذا فقد اقترح فورييه، عوضا عن

إكراه الناس (كما فعل أصحاب المصانع) على أداء أعمال تتعارض مع غرائزهم، في تلك المهام المحددة التي تعود بالربح على أصحاب العمل إقامة مجتمعات تفي بهذه الحاجات الغريزية. فعوضا عن صياغة الشخص بحيث يتلاءم مع الوظيفة، ينبغي أن تصبح الوظائف وسائل للإشباع الحمى والوجداني. وبذلك يعمل المجتمع على إشباع الغرائز عوضا عن كبت هذه القدرة الوجدانية التلقائية العميقة على العمل النافع. ويكاد فورييه يعرف العمل النافع بأنه العمل الذي يؤديه الناس بدافع غريزي ولم يكن هذه التعريف نابعا لديه من إيمان بالفطرة الإنسانية فحسب، بل من تقدير للتنوع الإنساني كذلك.

ولا بد لقيام هذا المجتمع (ولو في صورته التجريبية، وربما في صورته التجريبية بالذات) من توافر شروط مسبقة معينة. فينبغي أن يكون لكل فرد في الجماعة نصيبه منها، حن يشعر بأنه جزء منها، وأن تكون أماكن العمل والسكني مريحة جذابة، وأن يتوافر للجميع مستوى أدنى للمعيشة حق تكون تلقائية العمل خالصة. وعندئذ يكون تنوع الغرائز الإنسانية كفيلا بأن يتيح لكل امرئ أن يجد أكبر فرصة للتعبير عن غرائزه في العمل، والشيء المهم هو السماح للإنسان بالتعبير الكامل عما يصبو إليه. فحتى الطاغية سفاك الدماء كالإمبراطور الروماني نيرون، يغدو سعيدا لو عمل بالجزارة. ولو أن نيرون الفتى نشأ في مستعمرة تعاونية (الاسم الذي اختاره فورييه للجماعة) من هذا القبيل، أتيح له فيها الإعراب عن ميوله «لشرع منذ الرابعة من عمره في إشباع عشرين ميل آخر» كان معلموه الرومان خليقين بأن يقمعوها «حرصا على الآداب»[9].

وليس نموذج نيرون إلا أكثر النماذج تطرفا من بين 810 نموذجا من نماذج الشخصية، وصفها فورييه وينبغي أن تشتمل المستعمرة التعاونية على رجل وامرأة-على الأقل-من كل نموذج، فينتفع المجتمع بكل ميل أو مجموعة من الميول في عمل له قيمته الاجتماعية. ولا يستثني من ذلك غرام بعض الأطفال بالقذارة:

«إن ثلثي الصبيان مولعان بالقذارة، فهما يهويان التمرغ في الوحل واللعب بالقاذورات وهم عصاة عتاة، يتسمون بالبذاءة والتكبر، يواجهون الزوابع والأخطار حبا في إيقاع الأذى وحسب. هؤلاء الأولاد ينبغي أن يدرجوا

ضمن الفصائل الصغيرة التي تنحصر مهمتها في أداء الأعمال المقرفة، التي يستنكف العمال العاديون عن القيام بها، وذلك دون خوف وبدافع من الإحساس بالكرامة»[10].

ومن بين هذه الأعمال «نزح المجاري وجمع الروث والعمل في المجازر وغرس طرقات المستعمرة (التي يسميها مستعمرة التوافق) بالشجيرات والزهور لتكون أجمل من أزقة ضياعنا الريفية»[11]. (وعلينا أن نتذكر أن فورييه كان يكتب في عصر كان من الأمور الشائعة فيه أن يحبس الأطفال في المصانع والمناجم للعمل أكثر من 12 ساعة يوميا).

ولكن الميول التي تدفع الإنسان إلى أن يؤدي العمل نفسه معظم اليوم، وكل يوم، قليلة. فللكثير من الناس ميول شتى وللكثيرين «ميل الفراشة» الذي يجعلهم ينتقلون من لذة إلى لذة» وهؤلاء يسدى لهم يد العون-كلما دعا الأمر-عن طريق تصميم سلسلة من الأعمال الجذابة الأثيرة إلى نفوسهم. ويستحسن أن يكون أقصى فترة للعمل، كائنا ما كان، ساعتين وهكذا فإن يوم صيف عادي عند واحد من أعضاء «مستعمرة التوافق» قد يشتمل على خمس وجبات وقداس وأداء وظيفتين عامتين وحفل موسيقي وساعة ونصف ساعة في المكتبة وثمانية مهام: القنص وصيد السمك وفلاحة البساتين ورعاية الطيور في الصباح، وقضاء ساعة العصر عند أحواض السمك ومرعى الغنم وفي مشتلين مختلفين. وأخيرا يمضي ساعة قبل العشاء «في مكتب التبادل» لوضع خطة لأوجه نشاط اليوم التالي.

وقد شعر فورييه بأن أسلوبه الثوري في البحث عما يرغب فيه الناس-لا عما ينبغي عليهم عمله-قد يمكنه من تجاوز كفاءة الصناعة الرأسمالية ذاتها. وذلك لأن أشد أصحاب المصانع إنسانية لا بد له من أن يكبت طاقة العامل المنتجة الخلاقة-وهي الغرائز-وقد يعثر صاحب المصنع الذكي على العامل الذي يتحلى بالصفات الجسمانية أو المزاجية إلى تلائم وظيفة معينة، ولكنه سيظل يؤدي العمل على كره منه، ما دام يؤديه لحساب شخص آخر. فمشكلة العمل في المجتمع الصناعي التجاري (الذي يسميه فورييه الحضارة) أنه يفضي حتما إلى كبت الميول، لا إلى إطلاقها. وليس هذا معوقا من الناحية الإنسانية فحسب، بل هو أيضا غير فعال من الناحية الاجتماعية.

«من السهل كبت الميول بالعنف، ولكن الفلسفة تكبتها بجرة قلم، ثم تأتي الأصفاد والسيف لمساعدة الأخلاق المرغوب فيها. بيد أن الطبيعة تتنصل من هذه الأحكام، وتسترد حقوقها سرا. فالعاطفة التي تكبت في موضع، تعود إلى الظهور في غيره، مثل الماء يحجزه السد، فيسري في جوف الأرض-مثل إفرازات قرح يغلق عنوة قبل أوانه»[12]

فما أقسى، وما أضيع إنكار هذه القوى الأولية بالعنف الأخلاقي. وإنما تكون للميول الإنسانية قيمتها عندما يتاح لها الإعراب عن نفسها في وسط اجتماعي لا كبت فيه. والحضارة خارج المجتمع المثالي الذي تخيله فورييه تخطئ إذ ترفض المشاعر الإنسانية وتكبتها لصالح الأخلاق أو الكفاية الإنتاجية وهي بذلك ترتكب خطأ في الناحيتين معا: فالأخلاق التي تتجاهل الحاجات الإنسانية لا غنى لها عن الأصفاد والسيوف. ولكن مستوى الكفاءة في هذه النظم الباطشة لا بد أن يصبح منخفضا للغاية.

لقد كنا حتى الآن نصف مذهب فورييه بالتفصيل دون كبير اهتمام ببعده الاجتماعي. وكان هذا مناسبا، لأن فورييه بدأ بتحليل الميول-وهي مسألة سيكولوجية أساسا-وكان يتحدث أحيانا عن المجتمع الإنساني بلغة الليبرالية البورجوازية فيصفه بأنه مجموعة من الأفراد المنفصلين. ذلك لأن الليبراليين، منذ آدم سميث إلى جون ستيوارت John Stuart Nill مل والمحافظين في القرن العشرين، كانوا يبحثون عن التوافق الاجتماعي في تنافس المصلحة الذاتية لكل فرد ذري منعزل. وبالمثل يذهب فورييه إلى أن «مجتمع التوافق» الذي يقول به ينبثق من التنافس وتقدير الذات وغيرها من الحوافز المنسجمة مع المصلحة الذاتية». والفرق هو أن المدافعين الليبراليين عن المجتمع الصناعي الرأسمالي فسروا المصلحة الذاتية في إطار اقتصادي ضيق، أما تفسير فورييه النفسي فأدى إلى فهم وجداني وجنسي واجتماعي عميق. إن الليبرالية تطرح توافقا اجتماعيا مجردا مستمدا من تنافس الأفراد في السوق وسوق العمل. أما فورييه (ومعظم الاشتراكيين) فقد بحثوا عن التوافق الاجتماعي المستمد من دوافع الفرد نحو المودة والتعاون والمحبة والمشاطرة.

إن العمل يتم في «مجتمع التوافق» لا لأن كل فرد يطلق العنان لعواطفه الشخصية فحسب، بل أيضا لأن العمل يؤديه أفراد يتجاذبون بعضهم نحو

بعض بقدر ما يتجاذبهم العمل ذاته. وهكذا فإن الحب، وحتى الحب الجنسي، لا ينبغي أن يكون عقبة أو«ترفيها يلهى عن العمل؛ بل هو بالعكس، روح كل عمل وكل تجاذب كوني شامل وأداته ومنبعه»[13].

ويجب أن يتم العمل في مجموعات قدر الإمكان. وإذا كان العاملون في هذه التجمعات الطوعية يتغيرون، فإنها تظل تتألف دائما من رجال ونساء متشابهي الميول، وبهذا يتيح العمل فرصا للقاء أناس جدد وتنمية العلاقات والتفاعل الاجتماعي الخلاق.

وتقوم الجماعات بالتنافس فيما بينها، ويزهو الأفراد بمواهبهم دون أن يؤدي ذلك إلى انقسامات دائمة. وقد اختار فورييه بحث «مشكلة من أصعب المشكلات الإدارية في الحضارة، وهي تعبئة الجيوش، للتدليل على أن الحب يمكن أن يكون دافعا للعمل حتى في أشد الحالات تطرقا.

«فمجتمع التوافق» يعبئ الشباب والشابات في مناوراته التدريبية ومبارياته الرياضية عن طريق «عقد مهرجانات رائعة» تجمع بين مآدب الطعام أو ممارسة الحب. وتقوم الشابات أثناء الحملات العسكرية التي تجري في فصل معين باختيار شركاء لهن من الشباب الذين يتنافسون في إظهار الشجاعة لجذب انتباههن.

ولقد تطرق حديث فورييه عن الجيوش إلى موضوع أبقاه مطويا في دفاتره أطلق عليه اسم عالم العشق الجديد. وهنا يتخلى مرحلة قادمة لمجتمع التوافق. يتوفر فيها للإنسان تحرر كامل للغرائز مع ضمان حد أدنى من إشباع الجنس يمكّن السكان من تجاوز الندرة الجنسية (أو الحرمان الجنسي)، مثلما يسمح الحد الأدنى من الإشباع الاقتصادي بالعمل التلقائي. وسيكون الزواج مباحا، غير أن فورييه انتقد بشدة الزواج المنفرد الإجباري لأنه يفصل الحب عن الجنس، ولأنه يقصر الجنس على الجماع والتناسل. وقد ذهب فورييه إلى أن الحضارة المسيحية حرمت العمل المنتج والحياة المدنية من عنصر الحب والجنس إذ قصرت الاستمتاع باللذة الجنسية على فراش الزوجية أما «محكمة الحب» في «مجتمع التوافق» الذي بشر به فورييه فسوف تضمن فرصا كافية للإشباع الجنسي حتى لا يكون الجنس في مجتمع الوفرة الجديد محط اهتمام مرض، بل متعة متاحة بشكل دائم، ويكون العمل كله لعبا يؤدي بعاطفة مشبوهة.

ضروب مختلفة من الاشتراكية: ميراث الثورة الفرنسية

ما الذي يجعل من فورييه مفكرا اشتراكيا؟ من المؤكد أن نقده للرأسمالية (التي يسميها التجارة أو المدنية) يؤهله لهذا، خصوصا منذ أن اقترح إنشاء بديل تعاوني مشترك بدلا من الرأسمالية التنافسية: فهو لم ينتقد الرأسمالية كي يصلحها. وتمسكه بأن يكون العمل في خدمة مصالح (بل وعواطف) العمال (لا في خدمة أرباح رأس المال) كان ذا نزعة اشتراكية ورأيه القائل بأن يعمل العمال لأنفسهم بدون عقاب أو ثواب بل عن رغبة هو رأي اشتراكي. وكذلك نفوره من الأسواق والمبيعات والإنتاج من أجل الربح، ودعوته إلى إنشاء «مجتمع التوافق» خارج مجتمع السوق. ولكن لعل أكثر الجوانب اشتراكية في فلسفة فورييه هو مواجهته الثورية الراديكالية للحضارة البورجوازية. لقد طرح عدة أسئلة مختلفة: ما الحاجات الإنسانية؟ كيف يمكن تنظيم المجتمع لإشباع الاحتياجات الإنسانية؟ وقد انطلق فورييه من عدة افتراضات: أن الطبيعة البشرية متنوعة وخيرة، وكل كبت للغرائز هدام. وكما كانت الحال عند بابيف، فإن فضحه للألم والمعاناة الذي سلم به الآخرون أمرا واقعا، وتعاطه مع المنبوذين من المجتمع المتحضر، ساهم بالكثير لإعطاء الفكر الاشتراكي البعد الأخلاقي والإنساني الذي أصبح يعد سمته الأساسية»[14] والمقصود هنا سمته الأساسية في منتصف القرن.

وتتسم اشتراكية فورييه بخصائصها المتفردة. فهو على سبيل المثال، سعى بالفعل إلى استثمار رأس المال في جماعته المثالية. وكان المفروض أن تخصص أسهم الجماعة، لرأس المال والعمل والموهبة. وبعد دفع الحد الأدنى اللازم للمعيشة الضرورية، يقسم الباقي إلى أثني عشر قسما؛ أربعة منها لرأس المال وخمسة للعمل وثلاثة للموهبة. ولقد توقع-بسذاجة- أن يتبنى نابليون أو أي ممول ثري برنامجه. ويدل هذا على مدى عدم فهمه للطبيعة الثورية لاقتراحاته، فهو لم يدرك-إلا بشكل ضئيل-كيف كانت الصناعة تغير المجتمع وكيف كانت تخلق «سجونا» أكثر كآبة للعمل. أما رؤيته الزراعية للمدينة الفاضلة فكانت قد بدأت تصبح، حتى وهو يكتبها، شيئا عفا عليه الزمان. ومع هذا-فهو بمعنى آخر-كان سابقا لعصره: فتحرير الغرائز بالعمل الإبداعي الذي تصوره ممكنا في ثلاثينات القرن التاسع عشر كان يتطلب نضجا تكنولوجيا لم يأخذ في الظهور إلا هذه الأيام في

الأجزاء الصناعية المتقدمة في العالم. ولقد كان التصنيع الذي احتقره هو الذي خلق اقتصاد الوفرة اللازم لتحقيق رؤيته. ولهذا السبب يستحق فورييه انتباهنا (وإذا أراد القارئ التعرف على صيغة عصرية لرؤية فورييه، ممتزجة بعناصر من ماركس وفرويد، فعليه بكتاب هربرت ماكوز Herbert Marcuse العشق والحضارة.

إن تنوع الضروب المختلفة من الاشتراكية في النصف الأول من القرن التاسع عشر كان هائلا. فقد ظهرت، في أربع قارات، عشرات من المستعمرات التي تتبع أيديولوجية فورييه وحدها، وكانت لكل منها رؤيتها الخاصة لأيديولوجية القائد، وتفتقر كلها إلى الأيدي العاملة الكافية والرأسمال الكافي. كما كانت هناك جماعات ثورية مثالية تتبع النظرية الاشتراكية لإتيين كابيه وروبرت أوين وآخرين غيرهم. ولن يمكننا أن نوفي كل أصحاب النظريات الخاصة بأسلوب الحياة الجديد أو ممارسيها حقهم. ولكن نظرة على بعض النظريات الاشتراكية الأخرى في أربعينات وخمسينات القرن التاسع عشر قد تعطينا-على الأقل-فكرة عن تنوع الحركة.

فلنبدأ بإتيين كابيه Etienne Cabet (1787-1856)، الذي تخيل في كتابه رحلة إلى إيكاريا مجتمعا شيوعيا على نطاق قومي، تقوم فيه صناعة تسد حاجة مليون شخص. وقد استغنت «ايكاريا» عن الملكية الخاصة واستأصلت التفاوت الاجتماعي. ويعمل جميع المواطنين على قدم المساواة وينالون من المستودع العام نصيبا متساويا «كل حسب حاجاته». ونظرا لنشأة كابيه في مجتمع تعد فيه الأزياء المختلفة علامة على المكانة الاجتماعية، فقد كان على أهل إيكاريا أن يلبسوا زيا موحدا. وقد عكس مجتمع كابيه المثالي الشيء الكثير من شخصيته، فهو مجتمع صارم تسلطي، عادل بشكل فظ، ومسيحي للغاية. ذلك لأن الشيوعية لم ترتبط بالإلحاد إلا بعد عام 1848. وفي ذلك العام أدخل كابيه الشيوعية إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن في صورة جماعات تجريبية كجماعات فورييه وروبرت أوين (التي كان قد انتقدها من قبل لأنها لا تفي بالمطلوب إلى حد كبير).

أما كلود هنري دي سان سيمون (1760-1825) Claude-Henri de Saint-Simon فكان واحدا من أطرف شخصيات عصر. ومع ذلك فإن تلامذته كانوا هم الذين حولوا وصيته المبهمة إلى حركة اشتراكية، في جميع أنحاء

أوربا وما جاوزها. والواقع أن سان سيمون كان أرستقراطيا نجح في أن يظل على قيد الحياة إبان الثورة الفرنسية وبعدها ليبدأ حركته الاشتراكية. ولم يكن كذلك فحسب، بل إنه حارب مع الثورة الأمريكية وباشر مشروعات شق القنوات في أمريكا الوسطى وأوربا، وتنازل عن لقبه (ولكنه لم يتخل عن براعته في تحقيق الأرباح) حيث أصبح يلقب «بالمواطن صالح» Citizen Bonhomme في الثورة الفرنسية، واعتقل وكاد يعدم في عهد روبسبير، وأثرى في عهد حكومة الإدارة، ووجد نفسه نزيل مصحة شارنتون للأمراض العقلية في عهد نابليون، وأصبح المتحدث غير الرسمي باسم البورجوازية الليبرالية الصناعية والمصرفية في عهد عودة الملكية الدستورية بين 1815 و 1830. ولكنه لقي إهمالا من أصدقائه السابقين المصرفيين (الذين قبضوا على زمام الأمور في النهاية عام 1830) لأنه في نقطة معينة في العقد الأخير من حياته عبر الخط الفاصل بين الليبرالية والاشتراكية وهو لا يدري.

لم يتسم الطريق الذي سلكه سان سيمون، منذ أن كان متحدثا باسم البورجوزاية إلى أن أصبح اشتراكيا، بتحول في نظرته العامة إلى الأمور، وإنما اتسم بجهد مستمر للوصول بحجج الثورة البورجوازية إلى نتائجها المنطقية.

وطوال الوقت الذي كانت فيه الطبقة المصرفية الصناعية ضعيفة سياسيا بعد هزيمة نابليون وعودة الملكية عام 1815، كانت هذه الطبقة راضية عن تأكيد سان سيمون أن السلطة ينبغي أن تكون في يد «المنتجين» مصدر رضى لهم. صحيح أنهم كانوا يفضلون أن يدافع سان سيمون عن قوة «الملكية» لا «المنتجين» أو «الصناعيين»، ولكن كان من الواضح بما فيه الكفاية أن سان سيمون يقصدهم. بل إنه أكرم رجال المصارف بأن أطلق عليهم لقب «رواد الصناعة»(*). وبالرغم من أنه أدرج الفنانين والكتاب والعلماء في طبقة «الصناعيين المهمة، فإنه لم يدرج الفقراء العاملين (وقد قام تلامذته بهذه الخطوة). ولكن، مع حلول عشرينات القرن كانت الطبقة الوسطى العليا تشعر بقوتها لدرجة أنها أحست أن أكبر خطر يتهددها لم

(*) يلاحظ أن كلمة Industry تحمل في اللغات الأوروبية معنى «الصناعةد ومعنى «الجهد والمثابرة»، ومن الواضح أن المقصود في هذا السياق مزيج من المعنيين. (المراجع).

يعد النبلاء بل الطبقة العاملة. وعند هذه النقطة كان تبني سان سيمون لفكرة حكومة «الطبقة الصناعية» مفهوما غامضا بالنسبة لها، خصوصا عندما وصف تلك الطبقة بأنها «غالبية» الأمة.

وكان أتباع سان سيمون يتألفون من جماعة متنوعة، فسكرتيره أوجست كونت Auguste Comte كان يقدس الملكية الخاصة ووضع «فلسفة وضعية» محافظة تعرف عادة بأنها النشأة الأولى لعلم الاجتماع. وأصبح بعض أتباعه من كبار الرأسماليين وأرباب الصناعات في فرنسا في القرن التاسع عشر. ولكن أتباعه قاموا بتطوير المضمون الاشتراكي الكامن في فكره. وكانت صحيفة لي جلوب Le Globe السان سيمونية هي التي أشاعت كلمة الاشتراكية في فبراير عام 1832. ولم تكن الكلمة الجديدة تفيد بالنسبة لهم إلغاء الملكية الخاصة بقدر ما تفيد افتراض أن الملكية ذات طابع اجتماعي، ومن ثم ينبغي أن يكون المجتمع كله مسؤولا عنها، أما الهيئة التي تمثل الاقتصاد العام للمجتمع فهي نظام مصرفي مركزي ينظم الصناعة والإنتاج وفق الاحتياج العام، ويتجنب الإفراط في الإنتاج أو نقص الاستهلاك الذي يتعرض له أي اقتصاد لا يقوم على التخطيط.

إن نغمة الحركة السان سيمونية تحتاج إلى بعض التعليق بسبب الآراء التي سيقت منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر بخصوص «حريات» الاشتراكية والشيوعية. فأولا، يلاحظ أن السان سيغونيين لم يدعوا إلى ديكتاتورية الأقلية لفترة مؤقتة كما فعل بعض الشيوعيين المتطرفين، إلا أنه يجب الإشارة، في مجال الدفاع عن الشيوعيين، إلى أن السان سيمونيين نادرا ما كانوا ينطقون بلسان أولئك الذين وصلت حياتهم إلى درجة من اليأس تجعلهم يحبطون أية محاولة لتلبية احتياجاتهم. ثانيا كان كل السان سيمونيين تقريبا يدافعون عن النظام الصناعي الوطني، مما يجعل منهم، في كثير من الأحيان، دعاة للتكنوقراطية أكثر من الرأسماليين. وفي فرنسا كان المال البورجوازي بطيئا في دخول عالم الصناعة إلى درجة أن الأمر اقتضى أن يقوم السان سمونيون بحثه على الدخول فيه وسبقه إلى ذلك، وأخيرا، كانت الاشتراكية السان سيمونية حركة دينية من عدة وجوه: فكثيرون اعتقدوا في أنفسهم أنهم حواريون ينادون «بالإيمان بالمسيحية الجديدة». وهكذا فإن الجمع بين الالتزام الديني والتسليم بحتمية الدولة الصناعية المركزية

من الممكن أن تكون له أصداء سلطوية عميقة. ومن جهة أخرى رأى السان سيمونيون في تسخير الطبيعة (من خلال التصنيع) سبيلا لإنهاء استغلال البشر، وكانوا من أهم دعاة حقوق المرأة والمعدمين. وكانوا روادا في إصلاح السجون وتوظيف الفقراء ومعالجة المجانين. ولم يتناولوا الاقتصاد إلا قليلا باستثناء نقد الملكية الخاصة وعلاقات السوق والتفاوت بين الناس (شأنهم في هذا شأن أتباع فورييه)، ولكنهم دعوا إلى تحرر إنساني عام كان حقا طوباويا، ولكن نقطة انطلاقة كانت الحاجة الإنسانية للإشباع الجنسي والتعبير عن العاطفة والمشاركة الاجتماعية.

كانت الاشتراكية الفرنسية في ثلاثينات القرن التاسع عشر تعني الحركات التي بدأها فورييه وسان سيمون. وحتى أتباع فورييه كانوا يدركون، بصفة عامة، أن العالم أوسع بكثير من المستعمرات الجماعية (الكومونة) المكتفية بذاتها (التي قال بها أستاذهم). فحولت فلورا تريستان Flora Tristan (1803-1844) رؤية فورييه عن استقلالية العامل إلى برنامج يعد إرهاصا للنزعة النقابية وحركات العمال الحزبية فيما بعد. فاقترحت قيام اتحاد للطبقة العاملة في مؤسسة تحكم نفسها بنفسها يساهم فيها العمال بأموالهم حتى يتحقق تحررهم الشامل. وكل مدينة يكون لها «قصر عمل» يشرف عليه العمال، ويضم مدارس ومكتبات ومستشفيات ودورا للمسنين وأدوات للتسلية تمنح العمال. الاستقلالية والخبرة التي تتيح لهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم. كما هاجمت الدعوة القومية الرنانة التي سببت انقسام الطبقات العاملة في أربعينات القرن التاسع عشر(ومرة أخرى في سنة 1914)، ودعت إلى إنشاء منظمات عمالية عالمية تهدف إلى تحقيق التزام الحركات الاشتراكية بالسلام والتعاون الدولي.

تزعّم الاشتراكية الفرنسية في سنوات 1840 لوي أوجست بلانكي Louis-Auguste Balnqui (1805-1881) وكونستانتان بيكور Constantin Pecquer (1801-1887) ولوي بلان Louis Blanc (1811-1882). هؤلاء الثلاثة كانوا قد ولدوا في عصر نابليون وأمضوا شبابهم في عهد عودة الملكية (1815-1830) وشبوا عن الطوق في ظل «الملكية البورجوازية» (1830- 1848) وشاركوا في أول ثورة للطبقة العاملة في الأيام المشرقة عام 1848. لقد أخطأوا جميعا كما كتب ماركس فيما بعد، فظنوا أن آلام ولادة الرأسمالية هي حشرجة احتضارها.

وبحلول شتاء عام 1849 كانت أحلامهم. قد تجمدت. وقد يكون من علامات قوتهم هذا التحالف القمعي المذعور الذي عقده البورجوازيون مع خصومهم القدماء-الأرستقراطية-لقمع الثورة. ولكن من المؤكد أن اقتراحات الاشتراكيين الساذجة لإنشاء حكومة لعالم لا يملكونه، وكذلك التدعيم الشعبي خارج باريس لنابليون جديد، كانت كلها شواهد تدل على أن الاشتراكيين كان عليهم أن يقاوموا خلال فترة طويلة من صعود الرأسمالية، ولقد تدعم هذا الدرس من جديد عندما أخفقت حكومة باريس الاشتراكية عام 1871 في الاستمرار في الحكم.

كان بلانكي، مثل بابيف، يدخل السجن ويخرج منه مرارا منذ أن التحق بجمعية «شاربونيري» السرية وهو في السابعة عشرة. ويمكننا أن نسميه اشتراكيا لأنه آمن بأن الرأسمالية غير مستقرة بشكل أساسي، وأن أزماتها الدورية في زيادة الإنتاج سوف تفضي في النهاية إلى ظهور اقتصاد تعاوني. وكان يفضل أن يسمي نفسه شيوعيا، وهو يقصد بهذا أن يميز اتجاهه إلى العمل المباشر عن الاتجاه إلى التنظير، الذي نجده لدى أتباع كابيه وفورييه وسان سيمون وكل إنسان آخر تقريبا.

أما بيكور فكان عالم اقتصاد ذهب إلى أن التكنولوجيا الصناعية الجديدة أكثر إنتاجا (ومن ثم أكثر تقدما) من الصناعة اليدوية، وأنها تخلق أسلوبا جديدا في الحياة-مدنا ومصانع وأسواقا ضخمة واحتكارات-هي في جوهرها «ترابطية جماعية تكتلية». وبالاختصار، فإن نوع المجتمع الصناعي الذي أنتجته الرأسمالية كان اجتماعيا، ومن ثم فإنه يحتاج بصورة متزايدة إلى إضفاء الطابع الاشتراكي على الملكية، فالمتنافسون من أصحاب الملكيات الخاصة إنما كانوا يستعجلون دون أن يشعروا، ذلك التطور الذي يؤدي إلى الاستغناء عنهم، وسرعان ما سيصبح التأثر الاجتماعي للتكنولوجيا الصناعية هائلا إلى الحد الذي تضطر معه الدولة إلى الاستيلاء عليها وتحويلها إلى مرفق عام. ولقد شعر بيكور بأن هدف الحركة النقابية الذي يرمي إلى سيطرة العمال على كل صناعة، سيصبح هدفا غير عملي، لكنه كان يرتاب في النزعة النخبوية التي ينطوي عليها «النظام المصرفي المركزي» الذي دعا إليه السان سيمونيون، ومن ثم أكد الحاجة إلى إدارة المجتمع للصناعة عن طريق حكومة ديموقراطية تماما.

أما لوي بلان... . فإن أكثر ما اشتهر به هو تنظيمه للورش الوطنية الفرنسية بعد ثورة فبراير 1848، ولكن لم يسمح للتجربة بأن توالي تقدمها إطلاقا. بل إن نجاحاتها البسيطة قد ووجهت بقمع وحشي في شهر يونيو، أفضى بدوره إلى الحرب الأهلية، وأخيرا إلى رد فعل محافظ. ويتلخص اقتراح بلان في توفير«حق العمل» لكل العمال الفرنسيين بإنشاء ورش في المدن ومزارع جماعية ريفية، فضلا عن خدمات الإسكان والخدمات الاجتماعية المشتركة التي تتنافس مع نظائرها الخاضعة للملكية الخاصة. وتدير المرافق العامة مجالس مستقلة (يقوم العمال في نهاية الأمر بانتخاب مديريها) ويمولها بنك وطني قومي بقروض مضمونة تعطى فائدة، وتستخدم الورش جميع الأرباح لدفع الأجور والاستثمار في المرافق الجديدة، وتقوم الحكومة بتخصيص إعانات مالية للصناعات التي تدر ربحا صغيرا أو لا تدر ربحا على الإطلاق، وهي الصناعات التي كانت تتلقى معونة بالفعل من الحكومة. ولا يحبذ بلان اشتراكية الدولة التي تؤمم كل شئ، ولكنه كان يؤمن بأن الورش العامة، في حالات عدة، ستثبت أن كفاءتها أعلى من كفاءة المشاريع الخاصة بسبب مشاركة العمال فيها. وهكذا سينشأ قطاع عام في الاقتصاد، عن طريق إعطاء جمعيات العمال الفرص التي كانت الحكومات البورجوازية تتيحها للرأسماليين عادة. وكان برنامج بلان يهدف إلى تجنب الفوضى التي قد تنجم عن ملكية العمال للمصانع بشكل غير منظم، وإلى تجنب الجمود الذي قد ينجم عن اشتراكية الدولة المركزية، وكان ديمقراطيا راسخ الإيمان بالديمقراطية، ولذا رفض أن يؤيد حتى حكومة باريس الاشتراكية عام 1871.

أصول الماركسية

في عشية الثورة الاشتراكية الفرنسية عام 1848 لم تكن هناك أية حركة اشتراكية كبيرة خارج فرنسا. لقد تحالف الليبراليون الألمان مع حفنة من الاشتراكيين في محاولة لإنشاء نظام برلماني، ووحدة قومية، والحصول على حريات الطبقة الوسطى التي حققتها الثورة الفرنسية عام 1789، والتي كانت إنجلترا تحققها بالتدرج منذ عام 1689، بل حتى منذ سنوات 1640.

ومع عام 1848 كانت إنجلترا قد أنشأت المجتمع الصناعي الوحيد في العالم، وبالتالي كان المفكرون البريطانيون في وضع يسمح لهم بدراسة اقتصاد النظام الجديد على نحو أفضل بكثير. فبعد آدم سميث تعلم المفكرون الاقتصاديون الإنجليز من ديفيد ريكاردو David Ricardo رؤية التعارض الكامل بين الطبقات الرأسمالية والطبقات المالكة للأرض، كما عرفوا منه أساليب استغلال الرأسماليين للعمال. غير أن ريكاردو كان متشائما أكثر منه اشتراكيا، إذ تقبل استغلال العمال بوصفه أمرا طبيعيا. وقد استنبط بعض أتباعه أفكارا اشتراكية من «نظرية قيمة العمل» التي كان قد توصل إليها (مثل لوك وآدم سميث).

فذهبوا إلى أنه لما كانت قيمة كل إنتاج صناعي تقاس بكمية العمل الذي يبذل فيه فإن العمل هو خالق القيمة، ولطبقة العمال الحق في الإنتاج الكلي للصناعة، أما الرأسماليون فهم عمال بقدر ما يعملون، وليس لأنهم اكتسبوا رأس المال اللازم للاستثمار لا سيما وأن الفائدة أو الربح الذي يحققونه يأتي من رأس المال الذي اعتصروه من الأجور التي كان يستحقها العمال. وفي هذا الصدد كان الاشتراكيون من أتباع ريكاردو، في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي، يقولون نفس ما يقوله الاشتراكيون السان سيمونيون الفرنسيون تقريبا. ولكن دراستهم للاقتصاد كانت أكثر تقدما (لأن الاقتصاد الإنجليزي كان أكثر تقدما)، وإن لم يكن الاشتراكيون الريكارديون قد يطورون حركة اشتراكية.

كانت «الحركة» في إنجلترا قبل عام 1848 مصطبغة بصبغة «أصحاب[*] الميثاق» ومتأثرة بأوين. وكان روبرت أوين نظيرا ناجحا لفورييه، إذ حوّل مصنع النسيج الذي يملكه إلى جماعة نموذجية تعمل لصالح عماله، وساعد في إنشاء تعاونيات عمالية مثالية في إنجلترا وأمريكا، وكان رائدا في إنشاء تعاونية استهلاكية وتنظيم نقابات العمال البريطانية التي أصبحت في نهاية الأمر حزب العمال. لكن أوين كان يتسم بالسذاجة بالنسبة للاقتصاد، فقد أدرك وجود الظلم وسعى إلى تصحيحه، ولكنه لم يكن يدرك بوضوح كاف أن لطبقته مصلحة راسخة في استمرار الاستغلال

(*) The Charisto أي الميثاق نسبة إلى Chartes
والحركة ذاتها تسمى The Chartist Movement

الذي يتسبب في كل المظالم. لقد كان قادرا على تنظيم بيته وعلى أن يطالب بأن يحذو الرأسماليون الآخرون حذوه. واعتقد أنه استطاع ببساطة أن يكشف لأعضاء الطبقة الصناعية البريطانية أخطاءهم (تماما مثلما أرشد عماله الأطفال كيف يزيدون إنتاجهم) فإن الجميع سيستنيرون، وسيختفي الظلم.

أما حركة الميثاق البريطانية فكانت حركة جماهيرية أوسع نطاقا من كل أنواع الاشتراكية الفرنسية. لكن قلة من الميثاقيين فقط كانت تعد نفسها اشتراكية ذلك لأن ميثاق الشعب لعام 1838 لم يطالب إلا بتمثيل الطبقة العاملة في البرلمان من خلال حق الاقتراع العام للرجال، وإلغاء شروط الملكية لشغل الوظائف، ودفع مرتبات للأعضاء المنتخبين في البرلمان. وجمعت حملات العرائض ما بين 3 و 6 ملايين توقيع (من عدد السكان الإنجليز البالغ عددهم 19 مليونا). ولكن البرلمان رفض الميثاق بأغلبية 287 ضد 49 على الرغم من وجود توقيعات لنصف الذكور البالغين في بريطانيا عليه. إذ خشي البرلمان أن تهدد الديمقراطية السياسية حقوق الملكية الخاصة والنظام الاقتصادي برمته، واحتاج الأمر إلى 80 سنة أخرى قبل إجازة مطالب الميثاق.

وهكذا نجد أنفسنا هنا إزاء مفارقة: فالبلد الذي كان رائدا في الثورة الصناعية وصاحب أكبر اقتصاد رأسمالي متقدم في القرن التاسع عشر والذي يعد ورشة العالم ومكتب اختراعاته انتظر حتى أربعينات القرن الماضي مفكرا ألمانيا (أو بالأحرى مفكرين ألمانيين) ليقوم بتحليل اقتصاده على أسس اشتراكية ريكاردية، وليدمج الدراسة الجديدة للاقتصاد السياسي باشتراكية أوين، وليحول حركة الطبقة العاملة الجماهيرية من الأهداف الليبرالية إلى الأهداف الاشتراكية.

وفي الحقيقة لم يكتف كارل ماركس وفريدريك إنجلز باستخدام نظرية ريكاردو لدراسة العمليات المحددة للنظام الجديد والظروف العينية للطبقة العاملة الجديدة، بل وجها أيضا اكتشافاتهما لتطوير النظرية الاقتصادية البريطانية، وخلقا خلال هذه العملية حركة أوربية جماهيرية وغيرا معنى الاشتراكية وأهميتها تغييرا دائما.

على أن الماركسية أكثر من مجرد مزيج بين ريكاردو وأوين، إنها دمج

للاشتراكية الفرنسية بالفلسفة الألمانية بالاقتصاد السياسي البريطاني. فنقطة الانطلاق عند كارل ماركس هي المناخ الفلسفي لجامعة برلين في ثلاثينات القرن التاسع عشر. فقد واجه الفلاسفة الألمان-في ظل الاحتلال النابوليوني-مشكلات سياسية خارجية هي مشكلة القومية والحرية ونشدوا العزاء في القيام بتأملات عميقة في بعض المشاكل «الداخلية» مثل المعرفة والأخلاق والوجود والعقل والحكم وفلسفة الأخلاق والنقد والجوهر والذهن. كان الفلاسفة الألمان من كانت Immanuel Kant، في ثمانينات وتسعينات القرن الثامن عشر، فيخته Gohann Gottlieb Fichte إبان الاحتلال (الفرنسي) حتى هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel الذي توفي عام 1831، يشقون طريقهم بصعوبة بين الشك والإيمان للوصول إلى المبادئ الأولى والمطلقات الكلية كما فعل المفكرون الإنجليز مثل هوبز ولوك ومفكرو عصر التنوير الفرنسيون منذ ديكارت. غير أن الفلسفة الإنجليزية كانت أكثر تجريبية وعينية، وكانت الفلسفة الفرنسية أكثر عقلانية وتحضرا وعالمية. أما الألمان فقد اتجهوا إلى الداخل وتأملوا في قضايا الحرية والعالم من منظور النفس. لقد عانوا من العزلة والخضوع للغير ولكنهم استمدوا أفكارهم من تراث ديني صوفي غني ليطرحوا تساؤلات عن العلاقات بين المعرفة والفعل، وبين الوجود والتفكير، وبين الوجود الإنساني والوعي.

وقد تقبل ماركس الشاب استبصار كانت وفخته وهيجل وتوصل إلى أن العقل أو الوعي فعال دائما. غير أنه رفض اتجاه هؤلاء المثاليين الفلسفيين الألمان إلى تناول العقل أو «الروح» أو «الأفكار» على أنها هي الحقيقة الوحيدة. وفي الوقت نفسه رفض اتجاه الماديين الفلسفيين الفرنسيين والإنجليز نحو الإيمان بأن الأفكار لا يمكنها إلا أن تعكس الواقع المادي الأساسي وكأنها مرآة لقد أراد أن يغير الواقع وهو يدرك تماما ما يفرضه هذا الواقع من قيود. وكتب في أوائل عام 1835، وفي سن 17 سنة في امتحان نهائي، أنه يريد أن يقضي حياته في العمل من أجل رفاهية البشر. ثم أضاف: (ولكن علاقاتنا داخل المجتمع قد تشكلت إلى حد ما، قبل أن نصبح في وضع يمكننا من تحديدها).

أن ندرك ما هو محدد اجتماعيا ونسعى مع هذا لإقامة عالم أفضل- هذه هي المشكلة التي أخذها ماركس على عاتقه والتي استمر بقية حياته

كلها في متابعتها. ولا فائدة تذكر من اتهامه بعدم الاتساق مع النفس لإيمانه بالحتمية والمثالية في ذات الوقت، فهو لم يكن هذا ولا ذاك. فقد واجه بجسارة مشكلة إضفاء معنى ودلالة على العمل الإنساني في عالم محدد ثابت، كما واجه مشكلة الحرية والضرورة. وهو لم يتهرب من مواجهة هذه المشكلة المحورية في عصره (وعصرنا) عن طريق الإيمان المثالي الأحادي الجانب بقوة الأفكار أو عن طريق الاستسلام المادي الأحادي الجانب للظروف. بل إن عبقريته كانت تكمن في مواجهة مشكلة شبه مستحيلة، وفي تركها عند وفاته أكثر صعوبة مما كانت عليه حين وجدها. لقد بينت أعمال ماركس، طيلة حياته. أن العمل الإنساني تحدده الظروف أكثر مما كان الإنسان يتصور، وأن التحرر الإنساني بدوره ممكن أكثر مما كان يحلم به.

لقد تمكن ماركس من أن يوسّع الأفق الذي فهمت به الثقافة الأوروبية عمق الضرورة وكذلك إمكانات الحرية بأن بيّن للناس كيف يفكرون تفكيرا تاريخيا في المجتمعات الإنسانية. وفي خلال هذا يمكن القول إنه «اخترع» من الوجهة العملية علم الاجتماع والتاريخ الاجتماعي. ويتلخص الدين الذي ندين به لماركس في أنه أعطانا أساليب تاريخية واجتماعية جديدة للتفكير في المشكلات الأكثر إلحاحا في المجتمع الصناعي الحديث.

إن كلمة «التاريخ» في ألمانيا في ثلاثينات القرن السابق وأربعيناته كانت تعني فلسفة هيجل. وغالبا ما يقال إن ماركس أخذ فلسفة هيجل في التاريخ، بوصفها صداما جدليا لفكرة (أطروحة) مع نقيضها (النقيض) يفضي إلى فكرة جديدة (المركب)، وأنه طبق هذه العملية الجدلية على دراسة المجتمع المادي-ومن ثم قدم فلسفة جديدة أو علما للتاريخ يسمى بالمادية الجدلية. وهذا تبسيط مخل لكل من هيجل وماركس. إذ لا يمكن العثور على عبقرية هيجل في خريطة موجزة تتكون من ثلاث أو أربع كلمات يونانية، كما أن ماركس ببساطة لم يطبق نظرية هيجل في تطور الأفكار على تطور المجتمع. إن هيجل علم ماركس أن التاريخ هو عملية تستمر بفضل جانبها السلبي وأنه يمكن إدراك معنى أو اتجاه للتاريخ من وراء الحشد المضطرب للوقائع المتغيرة لا بأن نركز عيوننا على البناء الثابت فحسب، بل نركزها بالقدر نفسه على قوة التغيير التي ينطوي عليها ما حل

بنا خلال التاريخ من خسائر، وما ظهر فيه من خاسرين وما خلّفه من رماد.

إن الفكرة القائلة بأن هناك منطقا للتاريخ ظهرت في عصر التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر. ولكنها أفضت إلى نظريات سان سيمون وكومت المجردة عن المراحل التاريخية التي تفصل كل مرحلة فيها هوة عن المرحلة السابقة لأنه لم ينصب التفكير على عملية التغيير الفعلية. لقد وجد هيجل، ثم ماركس، محركا أو دافعا للتغيير الاجتماعي في العمل الإنساني. فكتب ماركس في كتابه المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام 1844: يقول «الشيء العظيم في كتاب هيجل ظاهريات الروح هو أنه يتصور الخلق الذاتي للإنسان بوصفه عمليه أو صيرورة.. ومن ثم فهو يستوعب طبيعة العمل، ويفهم الإنسان الموضوعي... على أنه نتيجة ما يقوم به من عمل».

ماركس: من تاريخ العمل إلى نقد الاغتراب

في رسالة ماركس للدكتوراه (1841) وكتاب المخطوطات (1844-1846) والعائلة المقدسة (1845) وأطروحات عن فوير باخ (1845) الأيديولوجية الألمانية (1845-1846) طورّ فلسفة للتاريخ وعلم اجتماع أوليا يريان العمل الإنساني على أنه صانع التاريخ والمستفيد منه. وقد ذهب إلى أن الناس ينتجون أنفسهم وعالمهم من خلال النشاط العملي أو العمل. وهذه عملية جدلية: إذ يخلق الناس بيئتهم، وتقوم البيئة الجديدة بتغييرهم. كما أنها عملية اجتماعية: «فالفرد كائن اجتماعي»، «ونشاطه الواعي الحر» نتاج اجتماعي. وهي عملية تاريخية بشكل جوهري. إذ ليس ثمة طبيعة إنسانية ثابتة، والإنتاجية الإنسانية تغير دائما الحاجات والمشاعر والعقائد والأحلام الإنسانية في أثناء تغييرها للعالم الخارجي.

لقد تجاوز ماركس فلسفة هيجل في التاريخ في عدة جوانب مهمة. فقد كان يعد نشاط 90٪ من السكان العاملين أكثر أهمية من تجريدات الفلاسفة. وعند ماركس نجد رؤية هيجل للتاريخ بوصفه التحقق التدريجي للحرية وقد اكتست لحما ودما وعرقا. ولكن الأمر البالغ الأهمية أن ماركس نبذ مذهب هيجل التأمل النظري، وهو مذهب فلسفي مطلق، وتبني-بدلا من ذلك-فلسفة نقدية للتاريخ تحاول أن توحد النظرية والتطبيق. إن التاريخ

عند ماركس نشاط ثوري نقدي.

وهكذا حول ماركس تاريخ العمل الإنساني، كما وضعه، إلى نقد للعمل في المجتمع الرأسمالي. فالطبقات العاملة لم تتلق ثمار عملها، ولم يسمح للعمل بأن يكون نشاطا تلقائيا واجتماعيا، وخلاقا ونافعا. وقامت الأسواق والأرباح الرأسمالية بإعاقة أكبر حاجة إنسانية أساسية-وهي النشاط التعبيري. لقد اغترب العمال (انفصلوا) عن عملهم وعن أجسامهم. ما الذي يشكل اغتراب الإنسان؟ أولا أن العمل خارجي بالنسبة للعامل، أي أنه ليس جزءا من طبيعته، وبالتالي فإنه لا يحقق نفسه في عمله، بل ينفي نفسه، ويمارس إحساسا بالتعاسة بدلا من السعادة، ولا يطور طاقاته الذهنية والجسدية بحرية وإنما يرهق جسديا وينحط عقليا. ولذا لا يشعر العامل بالاطمئنان إلا خلال وقت فراغه، بينما يشعر بأنه غريب مشرّد في عمله. إنه لا يعمل عن طيب خاطر، وإنما لأن العمل مفروض عليه، فهو عمل قسري. إنه ليس إشباعا لحاجة، وإنما وسيلة لإشباع الحاجات الأخرى. ويتضح اغتراب العمل في أنه بمجرد غياب عنصر القسر الجسدي أو غيره من عناصر القسر فإنه يجري تحاشيه كما لو كان طاعونا. وأن العمل الخارجي، العمل الذي يغترب فيه الإنسان عن نفسه، هو عمل التضحية بالذات والقضاء عليها. وأخيرا فإن الطابع الخارجي للعمل، بالنسبة للعامل، يتضح في أنه ليس عمله بل عمل لشخص آخر، وأنه في العمل لا ينتمي إلى نفسه وإنما إلى شخص آخر[15]».

وبهذه الطريقة تؤذن فلسفة التاريخ بظهور نظرية اجتماعية نقدية. ذلك لأن تاريخ العالم الذي يظهر تحقيق الفرد لذاته من خلال العمل (بل حتى الإنجازات العملاقة للإنتاج في ظل الرأسمالية الصناعية) يكشف أيضا عن تناقضات التنظيم الرأسمالي للعمل من خلال الاستغلال الاقتصادي والاغتراب النفسي. فالأفراد لم يعودوا يحققون هويتهم من خلال العمل الخلاق لأن نتاج عملهم لم يعد ملكا لهم. والأشياء التي ينتجها العمل تتحول الآن ضد العمال. وكما أن هذه المنتجات قد أكدت وجودهم ومدارتهم ورغباتهم وهويتهم فإنها الآن في ظل الرأسمالية شاهد على عبوديتهم. فلما كان العمال يعملون بمقتضى أمر الرأسمالي ويصنعون ما يدر الربح على الرأسمالي، ويفقدون السيطرة على كل ما يصنعون، فإن

نتاج عملهم ينفي في الواقع هويتهم بدل أن يؤكدها. والحصول على رأس المال يتم عن طريق دفع أجور للعمال أقل من قيمة منتجاتهم، ولذا فإن قوة رأس المال تزداد على حين تنخفض قوة العمل. «كلما زاد إنتاج العامل زادت قوة رأس المال ونقصت قدرة العامل على السيطرة على منتجاته. وهكذا يصبح العمل ضحية قوة خلقها بنفسه[16]».

في ظل الرأسمالية يغترب العمال عن عالم آخذ في الاتساع-عالم من الأشياء Objects التي «تعارضهم». إنهم يغتربون عن قواهم وعن ذواتهم الخلاقة. وإذ ينفصل العمال عن نتاج عملهم دون ممارسة الإحساس باحترام الذات الذي يصاحب عملية الصناعة والصياغة والتشكيل، فإنهم يعاملون وكأنهم أشياء أو موضوعات. وعندما يغتربون عن أنفسهم يغتربون عن البشر الآخرين. وبما أنهم يشترون ويباعون مثل الأشياء أو كقطع الآلات فإنهم ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم أشياء أو موضوعات ويعاملون الآخرين بالطريقة نفسها، وبذا «تتموضع» العلاقات الإنسانية.

وهكذا يرى ماركس أنه في ظل الرأسمالية لا يصبح العمل وحده، مغتربا عن الحاجات الإنسانية بل تصبح الحياة كلها كذلك. والواقع أن المشكلة ليست مجرد شراهة.الرأسماليين، فالنظام الجديد للملكية الخاصة قد خلق نظاما اجتماعيا معقدا يصبح الشره فيه شائعا، والتلاعب أمرا أخلاقيا، والأنانية شيئا طبيعيا، والتضحية (بمعنى تدمير الذات) مثلا أعلى:

«إن القضية الرئيسة في هذا النظام هي نكران الحياة والاحتياجات الإنسانية. فكلم قل ما تأكله وتشربه وتشتريه من كتب، وقل ذهابك إلى المسرح أو قاعات الرقص أو المحال العامة وقلت ممارستك للتفكير والحب و... والتنظير والغناء والرسم والمبارزة... الخ ازددت قدرة على التوفير وازدادت ثروتك دون أن تأكلها العثة أو يفسدها الصدأ-أي ازداد رأسمالك. كلما تناقصت أنت وتناقص تعبيرك عن حياتك ازدادت ملكيتك وازدادت حياتك المغتربة وازداد ادخار وجودك المغترب[17]».

إن نظرية ماركس الخاصة باغتراب العمل في المجتمع الرأسمالي حولت نظريته الهيجلية السابقة عن التاريخ إلى نظرية نقدية-نظرية متحدة بالاستراتيجية العملية. ودراسته للأهمية التاريخية للعمل أفضت إلى دعوة

اشتراكية لإنهاء الاغتراب وإعادة تكامل العمل والحياة. وتعمقت اشتراكية ماركس الإنسانية عام 1844 في السنوات الأربع التي سبقت البيان الشيوعي الذي نشر عام 1848، حين انهمك ماركس في الاطلاع على الفكر الاقتصادي البريطاني والكتابات الفرنسية في التاريخ. وكما أن دراسته الهيجلية السابقة لتاريخ العمل أفضت به إلى تقييم نقدي للعمل الرأسمالي، فإن دراسته لتاريخ الأفكار الاقتصادية والاجتماعية أفضى إلى نظرية نقدية للدور التاريخي للأفكار في ظل الرأسمالية. وكما أن مفهوم «الاغتراب» قد أقام رابطة بين النظرية والتطبيق، نجد الآن أن فكرة «الأيديولوجيا» تقيم الآن جسرا نظريا جديدا يوصل إلى الفعل أو «البراكتس» أي الممارسة.

ماركس: من تاريخ الأفكار إلى نقد الأيديولوجيا

لعل ما شد انتباه ماركس إلى فريدرك إنجلترا هو ما مقالة عن الاقتصاد السياسي كتبها هذا الأخير في عام 1844. وكان ماركس أيضا يسهم بالمقالات في الكتاب السنوي الألماني/ الفرنسي. وكان ماركس وإنجلز قد التقيا في واقع الأمر عام 1842، عندما جاء إنجلز إلى مكتب ماركس بمجلة راينلاند تايمز، وهي صحيفة ليبرالية قام ماركس بإدارتها عندما رفضوا تعيينه أستاذا في الجامعة. وقد اقتحم إنجلز المكتب وهو يدعو، بحماسة، إلى نوع من الشيوعية الخالصة كانت تبدو لمحرر الصحيفة الجادة وكأنها تهريج وتهويم كلها، ومن ثم طرده ماركس. وقد واصل إنجلز رحلته إلى إنجلترا للتدرب على عمل أبيه في مانشستر ولينتهز الفرصة لدراسة «حركة الميثاق» ويكتب عن أحوال الطبقة العاملة الإنجليزية. وبحلول عام 1844 كان إنجلز قد أصبح رجل أعمال ناجحا وكاتبا شيوعيا معروفا. وكانت المقالة التي كتبها للكتاب السنوي عام 1844 دراسة مهمة عن الفكر الاقتصادي الإنجليزي، ذهب فيها إلى أن الاقتصاد السياسي أو النظريات السياسية والاقتصادية لآدم سميث وريكاردو وغيرهما ليست سوى تبريرات ماكرة لدوافع الطمع والشره عند الرأسماليين البريطانيين. كما أن حديثهم عن التجارة الحرة والمنافسة والملكية الخاصة وثروة الأمم هو في الحقيقة احتيال على الطبقة العاملة البريطانية وليس علما اقتصاديا محايدا. ولقد تركت المقالة انطباعا قويا لدى ماركس جعله يبدأ في مراسلة إنجلز وكان ماركس قد توصل من

قبل إلى فهم لدور الطبقات الاجتماعية والقدرة الكامنة الثورية للبروليتاريا (الطبقة العاملة) من خلال قراءاته. للتاريخ الفرنسي، بينما كان في باريس، والآن شرع في قراءة كل ما أتيح له من أعمال علماء الاقتصاد الإنجليز المترجمة إلى الفرنسية.

في هذه المرة أصبح تاريخ الأفكار تحليلا نقديا للأفكار. إن كل شيء- الفلسفة الألمانية والكتابات الفرنسية في التاريخ والاقتصاد السياسي البريطاني-بدأ مترابطا، فهذه كلها كانت استجابة لاضطرابات الخمسين عاما الأخيرة: «لقد استوقف ماركس التشابه الأساسي بين بعض المفاهيم المحورية التي يستخدمها الفلاسفة وعلماء الاقتصاد والمؤرخون على السواء. لقد بدا أنهم-عن وعي أو عن غير وعي-كانوا يفكرون بطريقة أخذت تظهر تدريجيا منذ القرن السابع عشر على يد المفكرين الممثلين لشريحة اجتماعية خاصة لم يعد تفوقها موضع شك: ألا وهي البورجوازية. وقد توصل من إدراكه هذا إلى فكرة أن كل هذا التنظير المركب يشكل «البناء الفوقي الأيديولوجي» لحقيقة اجتماعية خاصة: «المجتمع البورجوازي»[18].

لم يذهب ماركس-كما فعل إنجلز إلى أن هؤلاء المفكرين مخادعون، أي مجرد أسلحة ثقافية أجيرة. كما أنه لم يذهب إلى أن هؤلاء المفكرين هم مجرد دعاة لطبقتهم، وكأنهم محامون يدافعون عن قضية. لقد اعترف ماركس بإخلاصهم كما اعترف بالدقة العلمية في كثير من كتاباتهم، لكنه رأى ما وراء ذلك: إذ أدرك أن المثقفين يميلون إلى أن يشاركوا في الأفكار الموجهة لعصرهم، وفي مسلماته ومقولاته العقلية، وأنهم يرتبطون بالتحالفات الطبقية الاجتماعية لذلك العصر. مثال ذلك أن جميع المفكرين السياسيين والاقتصاديين البارزين تقريبا منذ القرن السابع عشر قد اشتركوا في رؤية للطبيعة البشرية ظنوا أنها خالدة، ولكنها-من الناحية الفعلية-تمثل نوع الطبيعة البشرية الذي ظهرت مع الثورة الاقتصادية والسياسية البورجوازية.

إن كثيرا من أفكار الماركسية الناضجة قد انبثقت عن هذا التحليل لتاريخ الأفكار. فالأفكار مرتبطة دائما بشكل ما بالسياقات التاريخية والاجتماعية الخاصة التي تنبع منها. وكل فترة تاريخية تنتج أفكارها ومسلماتها وإدراكاتها وفنها وحقائقها. وبقدر ما تعكس هذه العمليات العقلية الاحتياجات الاجتماعية لمجتمع معين أو طبقة معينة فإنها تؤدي وظيفتها

أيديولوجيا، أي أنها تعمل لتأييد جانب من جوانب الواقع الاجتماعي أو تحديه. فالمقولات العقلية للطبقة الحاكمة تكون فعالة بصفة خاصة من الناحية الأيديولوجية في تدعيم الوضع القائم. وقد يكون من المفيد أن نسمى الأنماط الحديثة من التفكير أنماطا برجوازية لأنها كثيرا ما تخدم احتياجات طبقة الوسطاء الصناعية المتوسطة، أو بورجوازية. ويمكننا أحيانا أن نتحدث حديثا ذا معنى عن الاقتصاد البورجوازي والفن البروليتاري وديانة ملاك الأرض، وأفكار ملاك العبيد عن الله، والأفكار الإقطاعية عن الإنسان، واتجاهات الفلاحين إزاء الزمن-أو أي شكل اجتماعي آخر من أشكال النشاط العقلي. إن الأفكار والمشاعر والمواقف والفنون تتغير مع تغير المجتمع. ويمكن فهم تاريخ العالم في إطار هذه الأساليب المتغيرة للنشاط العقلي، وكذلك في إطار الأشكال المتغيرة للتنظيم الاجتماعي-والمجالان ليسا في الواقع منفصلين على الإطلاق. فالأفكار لا تصدر قط من فراغ، بل هي دائما على علاقة ما بالواقع الاجتماعي، لهذا فإن للأفكار دائما دورا أيديولوجيا أو اجتماعيا.

ولقد كانت النتائج العملية لهذه الأفكار عن الأفكار هائلة: فتناول ماركس النقدي قد أفاد أجيالا من الأنصار الذين أتوا بعده بأن زودهم بأدوات لاختراق المحتوى الأيديولوجي لقدر كبير من الفكر البورجوازي. وأمكن قلب فروض علماء الاقتصاد السياسي رأسا على عقب، مع استيعاب استبصاراتهم الهامة. وأمكن تشجيع أفكار الطبقة العاملة وثقافاتها وفنونها بعد فصلها عن الأنماط التي تطرحها الطبقة الحاكمة الجائرة، وإعطاؤها ما تستحق من احترام. وأمكن دراسة الأديان والفنون، وحتى العلوم الاجتماعية، لمعرفة تأثيرها الأيديولوجي أو الاجتماعي، وكذلك للتوصل إلى نصيبها من «حقيقة» مجردة. كما أمكن كتابة التاريخ من أسفل إلى أعلى (والواقع أن كثيرا مما جاء في هذا الكتاب قد كتب انطلاقا من هذا المنظور، كما أن بعض الأقسام، مثل مناقشة فلسفة هوبز ولوك، ما كان يمكن كتابتها بدون ماركس والتراث العلمي الماركسي) وعلى ذلك فلا جدوى من الحديث عن الطريقة التي كان ماركس وإنجلز يصران بها أحيانا على أن البناء الفوقي للأفكار يعكس بناء الواقع الاجتماعي بشكل آلي ومادي، لأن أفكارهما عن العلة والمعلول أكثر تعقيدا من هذا. بل إنهما قد اتهما

المفكرين البورجوازيين بأنهم يتوهمون أن الناس لا يعملون إلا من أجل المال، واتهما البورجوازية بأنها تخلق مجتمعا لا يستطيع الإنسان أن يعمل فيه إلا من أجل المال. وحتى عندما بالغ ماركس وإنجلز في أهمية الجذور الاجتماعية للأفكار فإنهما كانا هما ذاتهما يعكسان التحيز الآلي والمادي لعصرهما الصناعي. فالشيء المهم ليس أخطاءهما أو حدود الرؤية التي فرضها عصرهما عليهما، وإنما الأسئلة الجديدة التي تمكنا من طرحها والمناهج الجديدة في التفكير النقدي التي توصلا إليها.

1848: البيان الشيوعي

إن ماركس الفيلسوف ينبغي ألا يغطي على ماركس الثوري. فالفلسفة والثورة لم يكونا اهتمامين منفصلين عند ماركس. وقد كتب عام 1845: «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بطرق مختلفة، والمسألة المهمة هي تغييره «لكن الرغبة في التغيير، التي لا تعتمد على العقل والمعلومات والمعرفة، ليست عند ماركس بأفضل من التفلسف العقيم. فالثورة الناجحة تتطلب أساسا فلسفيا وتاريخيا صارما وجده ماركس ناقصا في رؤى الاشتراكيين المثاليين وفي صراخ الثوريين ذوي الميول الانتحارية.

لقد كتب البيان الشيوعي في شتاء 1847-1848 بوصفه برنامج العصبة الشيوعية للدعوة إلى ثورة مدعومة بالمعرفة. فهو وثيقة شيزوفرينية (فصامية) لعصر شيزوفريني. إن الكتاب يتطلع من ناحية إلى إكمال الثورة البورجوازية التي لم تكن قد حققت إلا بوادرها الأولى في فرنسا منذ عام 1789 والتي كانت بالكاد قد بدأت في ألمانيا. وهو يتطلع من ناحية أخرى إلى الثورة الاشتراكية القادمة التي لم تظهر إلا بشكل جنيني في «الأربعينات الجائعة» للقرن الماضي.

فإذا كان ماركس وإنجلز قد ظنا خطأ أن آلام ولادة الرأسمالية البورجوازية في عام 1848 هي حشرجة احتضارها، فقد كان هذا خطأ نابعا من رؤيتهما التاريخية الواسعة. لقد تمكنا من إدراك التطورات اللاحقة للنظام الاقتصادي والاجتماعي الجديد بدرجة من الدقة جعلتهما يتخيلان أحيانا أنها قد حدثت بالفعل. ولهذا نجد أن البيان يبالغ في إنجازات المجتمع البورجوازي في عام 1848 وفي سلبياته معا. فهل من المعقول أن

البيان الشيوعي يبالغ في إنجازات الرأسمالية).

«إن [الرأسمالية]، هي أول نظام يبين ما يمكن أن ينجزه النشاط الإنساني. لقد حققت عجائب تفوق إلى حد بعيد، الأهرامات المصرية والقنوات الرومانية والكاتدرائيات القوطية، وقادت حملات فاقت كل الأشكال السابقة لهجرة الأمم وحملاتها العقائدية.

إن البورجوازية لا تستطيع أن تعيش بدون أن تثوّر أدوات الإنتاج دائما ومن ثم تثور علاقات الإنتاج، ومعها كل علاقات المجتمع... وهكذا تكتسح كل العلاقات الثابتة الجامدة ومعها سلسلة التحيزات والآراء القديمة الموقرة التي تنبع منها...

إن حاجة البورجوازية إلى سوق دائم الاتساع لمنتجاتها أمر يطاردها في كل أنحاء المعمورة... ومن هنا يحل التفاعل في كل اتجاه والاعتماد المتبادل بين الأمم محل العزلة القومية والاكتفاء الذاتي القديم. وما يحدث على مستوى الإنتاج المادي يحدث نظيره على مستوى الإنتاج العقلي. فالإبداعات العقلية لكل أمة على حدة تصبح ملكية عامة. وتصبح الأحادية القومية وضيق الأفق القومي مستحيلين أكثر فأكثر، ومن الآداب الكثيرة القومية والمحلية ينشأ أدب عالمي.

إن البورجوازية تجذب كل الأمم، حتى أكثرها همجية، إلى دائرة الحضارة من خلال التطوير السريع لكل أدوات الإنتاج، ومن خلال وسائل المواصلات الميسرة إلى أقصى حد... لقد خلقت مدنا هائلة، وزادت من عدد سكان المدن زيادة هائلة بالمقارنة مع السكان الريفيين، وأنقذت بذلك جانبا كبيرا من السكان من بلاهة الحياة الريفية.

إن البورجوازية، خلال فترة حكمها التي لم تكد تصل إلى مائة عام، خلقت قوى إنتاج أعظم وأضخم من كل الأجيال السابقة مجتمعة فأي عصر سابق كان لديه أدنى إحساس بأن العمل الاجتماعي يحتضن في داخله قوى إنتاجية كامنة كإخضاع قوى الطبيعة للإنسان والآلات وتطبيق الكيمياء في الصناعة والزراعة، واستخدام البخار في الملاحة والسكك الحديدية، والتلغراف الكهربائي، وتهيئة أراضي قارات بأكملها للزراعة، والتحكم في الأنهار وظهور شعوب بأكملها فوق الأرض وكأن ساحرا هو الذي استدعاها؟[19]

ولا شك في أن هذا كله لم يكن قد حدث بعد في عام 1848 فالعزلة القومية لم تكن قد انفتحت بعد «للشركات المتعددة الجنسيات». والإقليمية المحلية و«الغباء الريفي» لم يكونا قد اختفيا تماما بعد. و «ضيق الأفق» القومي لم يكن قد حل محله «أدب عالمي» بعد لقد فهم ماركس وإنجلز دينامية الرأسمالية البورجوازية، ولذا تمكنا من الإفصاح عن مضمونها الكامن وعن أشكال تطورها في المستقبل البعيد.

والأمر نفسه يصدق على تضخيمهما لسلبيات المجتمع الجديد. لقد أدركا الإمكانية الانقلابية للنظام الجديد، وأعربا عن نبوءتهما بصيغة الماضي:

«إن البورجوازية، أينما أصبحت لها اليد الطولي، قضت على كل العلاقات الإقطاعية الأبوية الرحيمة فمزقت دون رحمة، الروابط الإقطاعية الكثيرة التي كانت تربط الإنسان «بسادته الطبيعيين»، ولم تترك أية رابطة بين الإنسان والإنسان سوى علاقة «المال» الفظه وفي مياه الحسابات الأنانية الثلجية أغرقت أسمى أشكال النشوة الدينية والتحمس الفردوسي والعاطفية الشعبية المفرطة وذابت قيمة الشخصية الإنسانية فتحولت إلى قيمة تبادلية، وحلت حرية التجارة، تلك الحرية الوحيدة التي لا ضمير لها، محل ذلك العدد الهائل من الحريات التقليدية العزلاء وبإيجاز شديد حلت محل الاستغلال الذي تلفه غلالة من الأوهام الدينية والسياسية استغلالا صريحا صفيقا مباشرا وحشيا لا يرحم.

لقد نزعت البورجوازية الهالة عن كل مهنة كان الناس يكرمونها ويتطلعون إليها بخشوع واحترام. فحولت الطبيب والمحامي والقسيس والشاعر ورجل العلم إلى عمالها الأجيرين.

لقد نزعت البورجوازية عن الأسرة حجابها العاطفي، وهبطت بالعلاقة الأسرية إلى مجرد علاقة مالية»[20].

هنا أيضا نجد أنه لو استخدم صيغة المستقبل لكان هذا أكثر ملائمة، فالمجتمع الأوربي في عام 1848 كان يحتوي على عناصر إقطاعية كثيرة. ولم يكن نظام الأقنان قد اختفى بعد، وكانت الطبقات الأرستقراطية لا تزال تتسم بالقوة، ولم يكن الناس قد أحالوا كل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات عمل، ولم تكن النقود قد حلت بعد محل الشرف والواجب والكرم

والأخلاق في كل مكان، ولم تكن المشاعر الدينية قد اختفت بعد. فالقساوسة كانوا لا يزالون موضع التبجيل، ولم يكن الجميع، بل ولا حتى الأطباء، يعملون من أجل المال وحده. ولم يكن كل شيء معروضا للبيع، فالحياة الأسرية كانت لا تزال على جانب من الأهمية أي أن اقتصاد السوق لم يكن بعد قد صبغ كل جوانب الحياة بالصبغة التجارية في عام 1848.

ولكن ماذا نقول عن أيامنا نحن؟ حاول أن تستدعي طبيبك واسأله لقد كانت عبقرية ماركس وإنجلز تكمن في إدراكهما الطبيعة الثورية لمجتمع السوق الجديد أي مجتمع العمل التجاري أو المجتمع التجاري، فاستطاعا أن يرسما معالم الطريق الذي ستتغير الأشياء في اتجاهه وذلك بالتركيز على الجديد واستخلاص نتائجه بالتفصيل. لقد أدركا أن المجتمع الرأسمالي أو البورجوازي كان يطلق قوى معينة من عقالها، كان من شأنها تغيير العالم بشكل جذري-بل كان من شأنها خلق عالم واحد. وأوحت لهما رؤيتهما التاريخية-بأن إنتاجية هذا العالم. ستفوق بمراحل إنتاجية العالم الذي سبقه أي العصر الإقطاعي. غير أن دراستهما للطبقات الاجتماعية تذهب إلى أن الإنتاجية الهائلة للمجتمع الجديد ستحتوي على بذور دمارها، كما حدث تماما في العصر الإقطاعي. ولكن البيان لا يتحدث إلا بطريقة عامة عن هذه «البذور».

«يكفي أن نذكر الأزمات التجارية بتكرارها الدوري التي تهدد، بشكل آخذ في الاطراد، المجتمع البورجوازي كله. وأثناء هذه الأزمات يدمر جزء كبير من المنتجات الموجودة بالفعل، بل يدمر أيضا جزء كبير من قوى الإنتاج التي كانت موجودة في الماضي. وفي هذه الأزمات ينتشر وباء كان تصوره في السابق محالا-ألا وهو وباء الإنتاج المفرط»[21].

إن مسألة أزمات الكساد الدوري في النظام الرأسمالي كان مقدرا لها أن تشغل حيزا كبيرا في مؤلف ماركس الذي ظهر فيما بعد رأس المال. ففي عام 1848 كان يكفي أن يشير ماركس إلى تاريخ الأزمات التجارية، وأن يؤكد عبث مجتمع تغرقه قدرته الإنتاجية ذاتها لأن الملاك لم يدفعوا للعمال ما فيه الكفاية لشراء ما ينتجونه. ويبدو أن ماركس وإنجلز كانا أحيانا يتفقان مع معاصريهما على أن الدخل الحقيقي للطبقات العاملة آخذ في التدهور، ولكنهما مع هذا أصرا دائما على أن كم النقود المتاح للعمال ليس هو

القضية. فالعمال الذين لا يملكون المصانع وأدوات الإنتاج الأخرى ملكية جماعية سيظلون موضع الاستغلال دوما. والملكية الخاصة ستظل تعني دائما أن الطبقة المالكة هي التي ستحتكر أرباح الإنتاجية الجديدة وسيزيد المجتمع الرأسمالي باستمرار من اتساع الهوة بين الملاك والعمال، ولكن الأمر الأكثر أهمية أنه سيزيد من اتساع الهوة بين إمكانية قدرته الإنتاجية الجديدة وأدائها. وسوت يتعمق ذلك الوضع المتناقض الذي يشيع فيه الفقر في مجتمع الوفرة، ولكن التناقض الذي ينطوي عليه الإنتاج بلا معنى، الإنتاج العقيم المدمر، لن يقدم أي علاج.

الرأسمالية والاشتراكية والعمل: 1850 - 2050

لم يكن للبيان الشيوعي أي تأثير تقريبا على الثورات التي اجتاحت المجتمع الأوربي عام 1848. لم يكن من الممكن أن تطرح الثورة الاشتراكية كإمكانية فعلية إلا بعد أن تكمل البورجوازية ثورتها هي، وإلا بعد أن تصل بتطور المجتمع الرأسمالي إلى أقصى قوته وتناقضاته. وقد أدرك ماركس وإنجلز، على الرغم من مبالغاتهما في التعبير عن نضج الحضارة البورجوازية، أن وقت الاشتراكية ما زال بعيدا، وتحدثا فيما بعد عن ضرورة الانتظار حوالي خمسين عاما قبل أن تجهز الرأسمالية على نفسها. لقد تحدث البيان في عام 1848 عن المستقبل البعيد كأنه الماضي، لكنه انتهى إلى اقتراحات محددة مرتبطة باحتياجات الحاضر: فأصرا على ضرورة تحالف الشيوعيين مع الأحزاب البورجوازية، إذ لا يمكن أن يبدأ الكفاح ضد المجتمع البورجوازي إلا بعد التأكد من انتصار البورجوازية.

وبعد إخفاق ثورات 1848 داعبت ماركس وإنجلز، لفترة وجيزة، فكرة الإسراع بالعملية الثورية، ولكن مع حلول عام 1850 وإلى نهاية حياتهما، التزما بعملية تدريجية قوامها الدراسة والتعليم والنضال. فاشتغل ماركس في كتاب رأس المال في لندن حتى وفاته عام 1883 وفرغ طاقاته لتحليل النظام الرأسمالي. وأصبحت الثورة-على نحو متزايد-هي عملية تنظيم الحركة العمالية والأحزاب العمالية. وهكذا اختفت اللهجة الخطابية الرنانة عن الانتفاضة التلقائية، التي كانت تتسم بها بعض كتاباتهما قبل عام 1848، كما اختفى أيضا الحديث عن الأحزاب السرية وعن إقامة «ديكتاتورية

البروليتاريا» المؤقتة التي كانت تبدو أحيانا وكأنها الأمل الوحيد أثناء اليأس الذي خيم عام 1849. فبعد عام 1850 أصبحت الرؤية الماركسية للاشتراكية ديموقراطية تماما (كما كانت قبل عام 1849) تنتظر تلك الإنجازات والتناقضات الرأسمالية التي سبق أن وصفها البيان.

ولقد تعافت الرأسمالية من كساد 1873 و 1893 بعد أن قامت مناطق استعمارية كاملة برفع عبء الاستغلال عن كاهل الطبقات العاملة في أوربا وأمريكا الشمالية. وخفت حدة الصراع الطبقي في الداخل بعد تدويله، وسمح للطبقات العاملة بأن تكون النقابات وتحصل على أجور أفضل وضمان اجتماعي وتعليم شامل، بل حصل العمال على حق الاقتراع العام ما داموا يقدمون أرواحهم للحفاظ على عدم التوازن العالمي.

وفي عام 1914، أعلنت الأحزاب الاشتراكية الأوربية بصوت عال مدو أنها لن تخوض الحرب ضد أخوتها في الطبقة العمالية العالمية في سبيل الحفاظ على المستعمرات التي تبقى على حياة الرأسمالية. ولكن عندما ثبت الحرب انخرط أفرادها فيها وماتوا بالملايين. إن الدعاية الحديثة قادرة على تحريك دوافع وطنية لا تستطيع أية دولية اشتراكية أن تخمدها.

ولقد قدمت الثورة الروسية عام 1917 لحظة أمل حمقاء للحركة الأوربية التي كانت قد دخلت مرحلة انتحارية وكان يمكن للأمور أن تتخذ مسارا مختلفا لو أن الاشتراكيين الألمان أحرزوا نجاحا، لكنهم أخفقوا، وأصبح الناس يوحدون بين الاشتراكية والشيوعية وبين البيروقراطية السوفيتية والستالينية والبوليس السري. وكان على الاشتراكيين الأوربيين أن يلوموا أنفسهم لقبولهم شرعية الماركسيين الروس في المقام الأول. فقد نسوا جوهر الرؤية التاريخية عند ماركس عندما خيل إليهم أن ثورة اشتراكية أصيلة يمكن أن تقوم في أشد أقطار أوربا إقطاعية. ففي عام 1917 ولم يكن هناك سوى بلدين أثنين، إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية هما اللتان اقتربتا من تلك الرأسمالية الناضجة التي تبلغ فيها القدرة الإنتاجية حدا يكفي للقضاء على القهر. ومع هذا منحت المستعمرات نظمها فسحة ممتدة من العمر. وفضلا عن ذلك فإن الخلط الذي وقع فيه الروس بين التصنيع الجمعي والاشتراكية الماركسية قد أتاح للمستفيدين من الرأسمالية الغربية أن يطلقوا على أنفسهم اسم الديمقراطيات، وأن يقرنوا الاشتراكية

بالعبودية والإفلاس والغباء. وحتى التصنيع الروس ذاته، على الرغم من أنه أنجز في وقت أقصر من التصنيع الرأسمالي، يبدو متخلفا إذا ما قورن بالتصنيع الغربي. وهكذا أصبح في استطاعة الرأسماليين أن يقولوا: «أرأيتم، هذا ما يحدث حين لا يكون هناك حافز شخصي، متناسين أن الروس لم يكن يفصلهم عن نظام الأقنان إلا جيل واحد. ولقد بدا انهيار الرأسمالية عام 1929 وكأنه الإخفاق الأخير الذي تنبأ به ماركس، فاستعادت الأحزاب الاشتراكية والشيوعية جانبا من قوتها ومكانتها اللتين كانت تتمتع بهما قبل عام 1914 ولكن كان لا يزال أمام رأس المال بديل واحد: الحرب، فالدولة العسكرية حلت مشكلة انخفاض الاستهلاك (الذي سموه «إفراطا في الإنتاج») بإرغام العمال على إنتاج أشياء لا يريدون شراءها إطلاقا: وهي القنابل.

إن الرأسمالية لم تشف تماما من الكساد الكبير في الثلاثينات إلا من خلال إدارة المجتمع على أساس عسكري. والاشتراكية لم تشف تماما من الستالينية إلا من خلال البيانات المعادية للشيوعية التي تؤكد فيها أنها هي الأكثر تمسكا بالأصول. وفي بعض الأقطار-فل إيطاليا وفرنسا-بعث الاشتراكيون والشيوعيون من جديد تحالفات «الجبهة الشعبية» في الثلاثينات، لأن الشيوعيين ازدادوا تحررا من موسكو وأصبح الاشتراكيون أقل خوفا. وفي أوربا الشمالية-اسكندنافيا، إنجلترا، فرنسا-تولت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية الحكم، لكنها أحجمت عن إدارة المجتمع على أساس اشتراكي متطرف.

ولم تبدأ الأحزاب الاشتراكية الأوربية في تجاوز السياسة الاجتماعية لدولة الرفاهية الرأسمالية إلا في عشرات السنين الأخيرة. فقبل الحرب العالمية الثانية كانت هذه الأحزاب تكتفي عادة بتأميم الصناعات الرئيسة-الفحم والسكك الحديدية والمرافق العامة-التي أفلست بسبب الملكية الخاصة. وتأميم مشاريع الرأسماليين الخاسرة أمر أفضل من أن تترك مفلسة، إذ يمكن الحفاظ على الأقل على الخدمات الاجتماعية الضرورية حتى لو لم تكن مربحة من منظور السوق. لكن الرأسماليين الذين أيدوا تأميم ديونهم كانوا من القوة بحيث منعوا الحكومات من الدخول في صناعات يمكن أن تحقق منها ربحا. ونتيجة لهذا فإن التأميم أدى في أحيان كثيرة إلى تشويه

سمعة الاشتراكيين وكانت إدارة المرافق المؤممة أكثر تكلفة دائما، لأن ذلك كان أمرا لا مفر منه..

ومنذ الحرب العالمية الثانية أحرزت الأحزاب الاشتراكية نجاحا أكثر في توسيع الملكية العامة بحيث تضم مجالات مربحة أيضا. وأخذ هذا شكل التأميم في بعض الحالات، ولكنه أخذ في حالات أخرى شكل اشتراك العمال والملاك في صنع القرار على مستوى الإدارة. وثمة مشاريع حديثة في ألمانيا وإنجلترا والسويد تدل على أن اتجاه العمال والملاك التعاوني المستند إلى فكرة المساواة قد يفضي في المستقبل القريب إلى انتخاب غالبية من ممثلي العمال والحكومة والمستهلكين في مجالس إدارة الشركات المهمة من الناحية الاجتماعية، وإلى الاختفاء الكامل لانتخاب حملة الأسهم والسندات.

وقد اختارت الأحزاب الاشتراكية، على المستوى القومي، أن تستند سمعتها إلى الرعاية الصحية الشاملة وضمان التوظيف (العمالة) والتسهيلات الضخمة في مجال الإسكان والنقل.

ومن الغريب أن البلاد الرأسمالية والشيوعية (وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي، ربما بسبب حجمهما) هي التي أخذت بأشد الحلول مركزية وبيروقراطية للمشكلات الاقتصادية الأمر الذي يذكر المرء أن التأميم على طريقة سان سيمون يمكن أن يخدم إما مصالح الرأسماليين وإما مصالح العمال. وحتى الحركة العمالية الأمريكية تناضل، بصفة عامة، من أجل الحلول المركزية: التأمين الصحي القومي، التوظيف الفيدرالي، وقانون الشركات الأمريكي، والتنظيم الفيدرالي للصناعة، وهذا يرجع إلى أن الشركات الأمريكية عبر تاريخها قد شجعت حكومات الولايات والحكومات المحلية على أن تتنافس وعلى أن يزايد بعضها على البعض الآخر. ذلك لأن معظم حكومات الولايات والحكومات المحلية في الولايات المتحدة تعتمد على الشركات إلى حد لا يسمح لها حتى بأن تحلم بأن تقوم حكومة الولاية أو الحكومة المحلية أو الجماعة المحلية أو العمال أو المستهلكون بملكية المصانع أو الشركات أو حتى الموارد الطبيعية وإدارتها.

وقد تكون أهم المقترحات المقدمة لأمريكا في قرنها الثالث هي المقترحات التي يتقدم بها نظراء معاصرون لفورييه وماركس، لنظراء لبابيف أو سان

سيمون. فالتوسع في التخطيط القومي، هو، بلا شك، أمر محتم (سواء للشركات أو للعمال) حيث أن السلطة الاقتصادية أصبحت مركزية على الصعيدين القومي، وحتى العالمي. غير أن الاشتراكيين الديمقراطيين الأمريكيين، من أمثال مايكل هارنجتون، قد بعثوا من جديد إمكانية استخدام الحكومة الفيدرالية لإضفاء الطابع اللامركزي والديمقراطي على السلطة الاقتصادية. إذ يقترح هارنجتون في كتابه الاشتراكية سلسلة من المبادرات الفيدرالية التي يمكن أن تزيد من السيطرة المحلية الشعبية على الاقتصاد. فيمكن استخدام سياسة الضريبة الفيدرالية على سبيل المثال، لتوجيه الاعتمادات للاستثمار (في المصانع الجديدة والتكنولوجيات الجديدة) من الشركات (التي تعظم من ربحها الخاص بتكلفة اجتماعية عالية) لحكومات الولايات والحكومات الإقليمية والمحلية والشركات العامة والتعاونيات والمؤسسات التي لا تستهدف الربح، بل حتى روابط الأحياء في المدن. وهكذا يجب إنشاء «مكتب المستقبل» الفيدرالي الذي يمكنه أيضا أن يتيح للحكومات الإقليمية والمحلية تخطيط مدن جديدة، وتمويل المرافق العامة، وشراء المصانع والموارد الضرورية، يسانده في ذلك القانون الفيدرالي الذي يستهدف منع الشركات أن تسعر المنافسة بين جماعة محلية وأخرى. كما يمكن للقانون الفيدرالي أن يتيح لممثلي العمال والمستهلكين المحليين فرصة الانضمام إلى مجالس إدارة الشركات وأن يخول الحكومات الإقليمية قبول سلطة أو رفض إنشاء مصنع أو إغلاقه أو أي قرار هام آخر له تأثير كبير على البيئة أو الثروات المحلية أو سوق العمل المحلي. ويقدم هارنجتون عددا آخر من الاقتراحات المحددة التي تستهدف وضع حد تدريجي لاستخدام الثروات والشركات للأغراض الخاصة: منها فرض ضريبة نسبتها 100٪ على الميراث كل ثلاثة أجيال (وذلك لتشجيع الآباء على العمل من أجل أولادهم، ولتشجيع الأولاد بدورهم على أن يفعلوا المثل)، وإتاحة فرص للعمل المربح للمقامرين في الأسواق المالية (ويمكننا أن نضيف هنا كذلك محامي الشركات وموظفي شركات الإعلان والفنانين التجاريين)؛ وتشجيع الشركات العامة على الاستثمار في المجالات الاجتماعية التي تعد مربحة بالرغم من هامشيتها (وذلك بدلا من الخطر الحالي على ذلك).

ويصر هارنجتون على أن هذه الاقتراحات كلها لن تشكل سوى مرحلة

انتقالية من الرأسمالية إلى الاشتراكية. أما المثل الأعلى لمجتمع اشتراكي حقيقي في القرن الحادي والعشرين فسوف يتمثل في إلغاء العمل الإجباري والمال. ويعترف هارنجتون بأن هذا المثل الأعلى قد لا يتحقق إطلاقا بالكامل- لكن المثل الأعلى (كما أدرك فورييه والمثاليون الثوريون) ضروري لتحديد الاتجاه وتوليد الطاقة-ويستند هذا المثل الأعلى، إلى حقيقة التبديد الهائل للثروات الإنسانية والطبيعية والإنتاجية في المجتمع الرأسمالي. فالاقتصاد الاجتماعي الذي لا يقوم على التنافس يستطيع، في رأي هارنجتون، أن يحول كل العمل الموجه بصورة متعمدة نحو إنتاج سلع عقيمة، ونحو صناعة السلاح. والتبريد، والمبيعات والإعلان وغيرها من أشكال الفوضى والتلاعب التي يقرها النظام الاجتماعي-يستطيع أن يحول هذا العمل كله إلى إنتاج خلاق. ويلمح هارنجتون إلى أننا نقترب بسرعة من تلك القدرة التكنولوجية التي تتيح تحقيق حلم فورييه: وهو أن نتمكن من أن نطلق اسم «العمل» على ما يستمتع الناس بالقيام به، وأن نزود الجميع بثمار جهودنا المشتركة.

لمزيد من الاطلاع

ثمة عدد من التواريخ العامة الممتازة عن الاشتراكية، ويعد كتاب إدوارد هيامز Edward Hyams الحقبة الألفية المؤجلة: الاشتراكية من السير توماس مور إلى ماوتس تونج The Millennium Postponed: Socialism From Sir Thomas Moore to Mao Tse-Tung من أحسن الكتب الشاملة العامة الحديثة. وكتاب إدموند ويلسون Edmond Wilson إلى محطة فنلندة To the Finland Station هو تحفة أدبية وتفسيرية تعود إلى أصول التراث الاشتراكي في فلسفة التاريخ عند فيكو Vico وميشيليه Michelet، كما تستغرق انتباه القارئ بتقديم سيرة نقدية لحياة ماركس زاخرة بالتفاصيل. وكتاب مايكل هارنجتون Michael Harrington الحديث الاشتراكية Socialism هو تاريخ للاشتراكية الماركسية والديمقراطية، يتطلب الكثير من القارئ وحجته مقنعة، وكتاب جورج ليشتهايم George Lichtheim أصول الاشتراكية The Origins of Socialism هو تاريخ علمي موثق للاشتراكية المثالية والماركسية يواكب إلى حد كبير الفترة من عام (1789- عام 1848) التي اخترنا تناولها في هذا الفصل. وكتاب ملفين ج لاسكي Melvin J. Lasky الحديث المدينة الفاضلة والثورة Utopia and

Revolution يشتمل على مختارات ممتازة مرتبة وفق الموضوعات.

وكل الكتب السابقة جيدة بالنسبة للخلفيات المثالية للاشتراكية في مراحلها الأولى. ولا يزال كتاب لويس ممفورد Lewis Mumford قصة المدن الفاضلة The Story of Utopias من أفضل المداخل عن الفكر الطوباوي (برغم مرور خمسين عاما على صدوره الأول وهناك مجموعة طيبة من المقالات الحديثة عن تاريخ النزعة اليطوبية (بما في ذلك دراسة ممتازة للويس ممفورد) في كتاب المدن الفاضلة والفكر اليوطوبي Utopias and Utopian Thought بإشراف فرانك أ. مانويل Frank E. Mannuel وقد أشرف هو وفريتز ب. مانويل.. Friezie P Mannuel أيضا على مجموعة ممتعة من الكتابات اليوطوبية الفرنسية من أواخر العصور الوسطى، إلى العصر الحالي نشرت تحت عنوان المدينة الفاضلة الفرنسية: مجموعة مختارة من المجتمعات المثالية French Utopias: An Anthology of Ideal Societies وإذا أراد الدارس أن يقرأ كتابا واحدا عن المدينة الفاضلة في مراحلها الأولى، فليكن كتاب السير توماس مور Thomas More يوطوبيا: المدينة الفاضلة Utopia.

أما كتابا نورمان كوهن Norman Cohn البحث عن الحقبة الألفية The Pursuit of the Millennium وكتاب أرنست لي توفسيون Ernest Lee Turveson الحقبة الألفية واليوطوبيا Millennium and Utopia فيتناولان أهمية توقع الإصلاح البروتستانتي للحقبة الألفية. ومن الكتب القيمة بصفة خاصة لفترة الحرب الأهلية الإنجليزية ميشيل وولزر Michael Walzer ثورة القديسين The Revolution of Saints وكتاب كريستوفر هل Christopher التطهيرية والثورة Puritanism and Revolution وكتاب العالم رأسا على عقب The World Turned Upside down. وبالنسبة للكتب عن النزعة اليوطوبية في القرن الثامن عشر انظر كتاب كارل. ل. بيكر Carl L. Becker مدينة السماء عند فلاسفة القرن الثامن عشر The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers وكتاب كنجسلي مارتن Kingsley Martin الفكر الليبرالي الفرنسي في القرن الثامن عشر Frensh Liberal Thought in the 18th. Century وكتاب جورج ر. هافنر George R. Havens عصر الأفكار The Age of Ideas ويغطى كتاب مانوبل أنبياء باريس The Prophets of Paris القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدراسات رائعة عن تورجو Turgot وكوندروسيه Condorcet وسان سيمون

Saint-Simon وفورييه Fourier وكومت Comte. أما كتاب سيدني بولارد Sidney Pollard الرائع فكرة التقدم The Idea of Progress فيغطي الفترة نفسها بصفة أكثر عمومية.

ويعد كتاب جورج لوفافر Georges Lefebvre مقدم الثورة الفرنسية The Coming of the French Revolution وكتابه الثرميدوريون The Thermidorians مدخلين رائعين. أما كتابه الخوف الكبير The Great Fear فهو دراسة متخصصة ممتازة. وخير دراسة عن الطبقات العاملة إبان الثورة هي كتاب ألبرت سوبول Elbert Soboul الجمهوريون الفرنسيون المتطرفون (الصان كيلوت) The Sans Culotles وكتاب جورج رود George Rude الحشود الجماهيرية في الثورة الفرنسية The Crowd in the French Revolution. وهناك تفسيرات مهمة في كتاب ألفرد كوبان Alfred Cobban التفسير الاجتماعي للثورة الفرنسية The Social Interpretation of the French Revolution وكتاب أ. دي توكفيل A. de Tocqueville الكلاسيكي النظام القديم والثورة الفرنسية The Old Regime and the French Revolution ولفهم جذور الشيوعية في الثورة الفرنسية هناك كتاب قيم للغاية هو دفاع جراكوس بابيف The Defense of Gracchus Babeuf بإشراف وترجمة جون أنتوني سكوت John Anthony Scott. ويعد كتاب م. ج. سايدنهام M. J. Sydenham الجمهورية الفرنسية الأولى، 1792- 1804 The First French Republic 1792-1804, خلفية جيدة كما أن كتاب ر. ر. بالمر R. R. Palmer الأثنا عشر الذين حكموا Twelve Who Ruled من الكتب القيمة.

وعن الاشتراكية المثالية بعد الثورة الفرنسية وردت مداخل عامة في الفقرة الأولى وهي خير مكان نبدأ فيه. والدراسات اليطوبية العامة الواردة في الفقرة الثانية قيمة أيضا للغاية. وبالنسبة لفورييه يوجد كتاب جوناثان بينشار وريتشارد بيانفينو Johnathan Beecher & Richard Bienvenu رؤية شارل فورييه اليوطوبية The Utopian Vision of Charles Fourier وهو كتاب رائع. وبالنسبة لسان سيمون فإن خير ما نبدأ به هو كتاب أميل دور كايم Emile Durkhein الاشتراكية وسان سيمون Socialism and Saint-Simon الذي نشر فيما بعد باسم الاشتراكية Socialism. كما أن كتاب فرانك أ. مانويل أنبياء باريس ممتاز أيضا.

وعن ماركس والماركسية نجد أن كل الكتب الواردة في الفقرة الأولى تصلح كمداخل ممتازة. وبالنسبة للسير التي تعد مداخل نجد كتاب ايزايا برلين Isaiah Berlin كارل ماركس: حياته وبيئته(*) Karl Marx: His Life and Environment وهو تفسير جيد ممتع معروف. كما أن هناك مدخلا حديثا يتسم بالوضوح هو كتاب ديفيد ماكليلان David Mc Lelon كارل ماركس Karl Marx. ولعد كتاب جورج ليشتهايم George Lichtheim الماركسية: دراسة تاريخية ونقدية Marxim: An Historical and Critical Study تحليلا شاملا في مجلد واحد. وأما كتاب روبرت تكر Robert Tucker الفلسفة والأسطورة عند كار ل ماركس Philosophy and Myth in Karl Marx فهو دراسة نظرية مهمة. وكتاب روجيه جارودي Robert Garoudy كارل ماركس: تطور فكر. Karl Marx, The Evolution of His Thought تفسير شيوعي فرنسي حديث. والنصف الأول من كتاب مايكل هارنجتون Michael Harrington الحديث أفول الرأسمالية The twilignt of Capitalism يقدم أيضا (مع كتاب الاشتراكية) تفسيرا جديدا مدهشا لماركس.

وبالنسبة لتفسير جوانب معينة للماركسية نجد أن كتاب أريك فروم Erich Fromm مفهوم ماركس للإنسان Marx's Concept of Man الذي نشر مع ترجمة لكتاب ماركس المخطوطات الاقتصادية والفلسفية Economic and Philosophical Manuscripts أعدها ت. ب. بوتومور T. B. Bottomore مدخل ممتاز لماركس الشاب. وكتاب هربرت ماركيوز Herbert Marcuse العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية(**) : Reason and Revolution Hegel and the Rise of Social Theory هو تحليل ممتاز لهيجل والهيجليين وماركس يتطلب جهدا من القارىء وكتاب استيفان مزاروس Istvan Meszaros نظرية ماركس في الاغتراب Marx's Theory of Alienation هو معالجة شاملة دقيقة للموضوع، وكذلك كتاب برتل أولمان Bertell Ollman الاغتراب Alienation أما كتاب شلومو أفنيري Schlomo Avineri فكر كارل. ماركس الاجتماعي والسياسي The Social and Political Thought of Karl Marx فهو معالجة أكثر عمومية. ويقوم

(*) ترجمه إلى العربية أحمد عزت عبد الكريم (المترجم).

(**) ترجم الدكتور فؤاد زكريا الكتاب إلى العربية. وصدر عن هيئة الكتاب في القاهرة والمؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت (الترجمان).

بتقديم هذا الموضوع (أي الاقتصاد) كتاب روبرت فريدمان Robert Freedman ماركس: عن الاقتصاد : Marx On Economic وكتاب إرنست ماندل Ernest Mandel تكوين الفكر الاقتصادي لكارل ماركس The Formation of the Economic Thought of Karl Marx.

وبالنسبة لكتابات ماركس هناك طبعات ممتازة من البيان الشيوعي وعدد من المختارات من كتابات ماركس، وهناك أيضا مختارات صغيرة من الكتابات الماركسية. وكتاب س. رايت ملز C. Wright Mills الماركسيون The Marxists وكتاب سيدني هوك Sidney Hook ماركس والماركسيون Marx and the Marxists وكتاب أرثر ب. مندل Arthur P. Mendel الأعمال الأساسية للماركسية Essential Works of Marxism وكتاب إريك فروم الإنسانية الاشتراكية Socialist Humanism كلها مجموعات ممتازة من الكتابات من ماركس إلى ماو.

ويمكن للقارئ أن يجد معالجات للخلفية وطرق التناول الأخرى للفترة من عام 1789 إلى عام 1848 في كتاب أ. ج. هوبسبوم E. J. Hobsbawm الممتاز عصر الثورة The Age of Revolution وكتاب جرجن كوزنسكي Jurgen Kuczynski نشأة الطبقة العاملة The Rise of Working Class وكتاب و. أبندروث W. Abendroth، موجز تاريخ الطبقة العاملة الأوربية Ashort History of the European Working Class وكتاب ديفيد كوت David Caute اليسار في أوربا 1789 The Left in Europe Since 1789.

أما الدارس الذي يريد أن يتتبع الماركسية أو الاشتراكية أو الشيوعية منذ 1848 فيمكنه أن يبدأ بالتواريخ العامة المذكورة في الفقرة الأولى. وإذا أراد المزيد فيمكنه أن يقرأ كتاب ماسيمو سافادوري Massimo Savadori نشأة الشيوعية الحديثة The Rise of Modern Communism وكتاب الثورات: دراسة مقارنة من كرومويل إلى كاسترو Revolution A. Comparative Study From Cormwell to Castro بإشراف لورانس كابلان Lawrence Kaplan وكتاب أ. هـ. كار E. H. Carr دراسات في الثورة Studies in Revolution أو كتابه المتعدد الأجزاء تاريخ روسيا السوفيتية History of Soviet Russia. وهناك مداخل أقصر عن الثورة الروسية توجد في كتاب تيودور س. فون لا و Theodor H. Von Laue لماذا لينين؟ لماذا ستالين؟ Why Lenin Why Stalin وكتاب

ج. ب. نتل J. P. Nettle الإنجاز السوفيتي The Soviet Achievement المزين بالصور الجيدة، وكتاب إسحق دويتشر Isaac Deutscher الثورة التي لم تنته: روسيا 1917-1967 The Unfinished Revolution: Russia 1917-1967. أما كتاب د. وولف D. Wolfe ثلاثة صنعوا الثورة Three Who Made a Revolution فهو دراسة ضخمة لسير حياة لينين وتروتسكي وستالين. ومن بين الدراسات التي تناولت الثورة الشيوعية الصينية والتي يمكن أن تصلح نقطة لبدء الدراسة كتاب جان شيسنو Jean Chesneaux ثورات الفلاحين في الصين 1848- 1949 Peasant Revolts in China 1848-1949 وكتاب ولفجاينج فرانك Wolfgang Franke قرن من الثورة الصينية 1851-1949 A Century of Chinese Revolution 1851-1949 وكتاب إدجار سنو Edgar Snow وهي سرد شخصي لما رآه، وبخاصة كتاب الصين الحمراء اليوم Red China Today وكتاب الثورة الطويلة The Long Revolution وكتاب فردريك ويكمان الأصغر. Fredric Wakeman Jr: التاريخ والإرادة: منظورات فلسفية لفكر ماوتسي تونج History and Will: Philosophical Prespectives of Mao Tse-Tung's Thought هو كتاب صعب لكنه ممتاز. وهناك حراستان نظريتان عامتان عن الثورة يستحقان انتباها خاصا: كتاب أريك ر. وولف. Eric R Wolf حروب الفلاحين في القرن العشرين Peasant Wars in the Twentieth Century وهو مسح ثورات المكسيك وروسيا والصين وفيتنام والجزائر وكوبا، وكتاب بارنجتون مور الأصغر. Barrington Moore Jt الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية: السيد والفلاح في تشكيل العالم الحديث Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World وهو تفسير هائل يشحذ الفكر عن الثورات الحديثة، منذ الحرب الأهلية الإنجليزية.

هوامش الفصل السابع عشر

(1) Michael Harrington, Socialism, New York: Bantam Books, 1973, p. 131.

(2) Ibid., p. 22.

(3) The Defense of Gracchus Babeuf: Before the High Court of Vendome, ed. and trans. John Anthony Scott, New York: Schocken Books, 1967, p. 61.

(4) lbid., pp. 63-64.

(5) lbid., pp. 73.

(6) lbid., pp. 57-58.

(7) George Lichtheim, The Origins of Socialism, New York: Praeger, 1969, p. 32.

(8) Jonathan Beecher and Richard Bienvenu, The Utopian Vision of Charles Fourier: selected Texts on work, Love and Passionate Attraction, Boston Beacon Press, 1971, pp. 6-7.

(9) lbid., pp. 304.

(10) lbid., pp. 317.

(11) lbid., pp. 317-318.

(12) lbid., pp. 40.

(13) lbid., pp. 59.

(14) lbid., pp. 68.

(15) Economic-Philosophical manuscripts, trans. T.B. Bottmore, in Erich Fromm, Marx's Concept of Man, New York: Ungar, 1961-1966, pp. 98-99.

(16) Herbert Marcuse, Reason and Revolution: Hegel the Rise of. Social Theory, Boston: Beason Press, 1941, 1954, 1960, p. 276.

(17) lbid., pp. 144.

(18) Lichtheim, Origins, p. 199.

(19) Karl Marx and friedrich Engels, The Communist Manifesto, Ed: Samuel H. Beer, trans. Samuel Moore, Northbrook, Illinois AHM Publishing Corporation, 1955, pp. 12-14.

(20) lbid., pp. 12.

(21) lbid., pp. 15.

18 العرق والطبقة: الأمريكتان منذ أيام الرق

هل تسير العنصرية الأمريكية في طريق الاضمحلال؟ وهل قضت القوانين الخاصة بالحقوق المدنية، على مدى عشرات السنين الأخيرة، على التعصب والتفرقة العنصرية في الولايات المتحدة؟ وهل يتمتع الزنوج في أمريكا اليوم بالفرص نفسها التي يتمتع بها البيض؟ الأرجح أن كافة الأمريكيين البيض سيجيبون على جميع هذه الأسئلة بالإيجاب. بل إن كثيرا من الأمريكيين البيض مقتنع بأن كل الاهتمام العام الموجه إلى العنصرية في العقد الماضي قد تجاوز حد المساواة بين البيض والسود وأدى إلى منح السود مكانة متميزة.

وقد ورد في تقرير اللجنة الاستشارية القومية عن الاضطرابات المدنية في عام 1968: «أن أمتنا سائرة في طريق الانقسام إلى مجتمعين منفصلين غير متكافئين: أحدهما أسود والآخر أبيض» وذكرت اللجنة أن إحدى المشكلات هي البون الشاسع بين دخول الأسر البيضاء والأسر السوداء، وهو أمر ذو خطر عظيم في مجتمع يحكم على الناس بمعيار

ما يحققون من دخل.

فقد بلغ متوسط دخل العائلة السوداء عام 1968 ، 8000 دولار، في حين بلغ متوسط دخل الأسرة البيضاء نحو 14 ألف دولار. فهل تغير هذا الوضع في السنوات السبع الحافلة بالاهتمام العام والتي أعقبت تقرير اللجنة؟ لقد أثبتت مصلحة الإحصاء

الأرقام الخاصة بالفترة من عام 1969 إلى عام 1975 سنة بسنة (بعد تعديلها بما يتفق مع نسبة التضخم)، فظهر أنه في كل سنة من هذه السنين ظل دخل العائلة السوداء يزيد قليلا عن 8000 دولار، في حين وصل دخل العائلة البيضاء إلى ما يزيد عن 14 ألف دولار. ففي كل سنة من هذه السنين ظل التباين على ما هو عليه، إلا أن أحوال الزنوج في السنوات الست التالية على 1969 ازدادت سوءا.

فكيف ظلت الأمور على ما هي عليه، في حين أن معظم البيض مقتنع بوقوع تغيير عميق؟ وما دلالة هذا على قدرة أمريكا على خلق مجتمع الفرص المتكافئة؟ وهل من المحتمل أن يكون كل ما أدى إليه هذا الاهتمام الحكومي والإعلامي، في العقد الماضي، هو خلق وهم التقدم العنصري، والإسهام في خلق رد فعلي سلبي بين البيض ضد السود؟ إن كان الأمر كذلك، فهل أصبح حل مسائل التفاوت العنصري في بلادنا أصعب مما كان عليه من قبل، وما العمل، وبم تفسر بطء الأمريكيين في تنفيذ ما ينبغي عمله؟

إن هذا الفصل سيسعى إلى الرد عن بعض هذه الأسئلة في السياق الأوسع للقرن الماضي ذلك لأن ما عرضناه على أنه مشكلة العقد الماضي، هو في الواقع مشكلة أكثر شمولا خاصة بتاريخ العنصرية منذ عهد الرق في الأمريكتين. فكما نتوقع نحن نهاية العنصرية بصدور التشريع الفيدرالي، فإن كثيرا من أسلافنا توقع أن تنتهي العنصرية بإلغاء الرق. ولكن الرأي الذي سندافع عنه في هذا الفصل، هو أن العنصرية لم تنته وإنما ظهرت ألوان جديدة من العنصرية. وسوف نستعين باستبصارات علماء الاجتماع والمؤرخين الذين رأوا في العنصرية الجديدة مشكلة فوارق طبقية آخذة في الظهور. فمن الجائز أن التفرقة العنصرية أصبحت ضربا من التمييز الطبقي.

العنصرية منذ الرق: الطبقة والعرق

أشرنا من قبل إلى أن العلاقة بين الرق والعنصرية أعقد مما نظن. وغني محن البيان أن تطور مجتمعات الرق في «الدنيا الجديدة» هو علة استفحال العنصرية البيضاء. إلا أن بعض الجراثيم الثقافية للعنصرية البيضاء كانت قائمة في أوربا قبل كولومبوس، كما أن المجتمعات التي استوردت معظم الرقيق من الأفارقة كانت أقلها عنصرية. ففي ذروة نظام الرق (في منتصف القرن التاسع عشر) كان لدى الولايات المتحدة الأمريكية أدنى نسبة من الأفارقة في كل بلدان الأمريكتين. ونشأت في الوقت نفسه في الولايات المتحدة الأمريكية «فلسفة» ملاك العبيد الجنوبيين، وهي من أكثر العقائد التي ظهرت على وجه الأرض عنصرية.

هذه الحقيقة وحدها ينبغي أن تحملنا على الارتياب في الاعتقاد الشائع بأن العنصرية الأمريكية قد تداعت باختفاء الرق. فإذا كانت أشد مجتمعات الرق نموا أقلها عنصرية، فربما كانت أشد المجتمعات عنصرية هي أقلها انخراطا في الرق. وهذه بعينها هي النتيجة التي خلص إليها الأرستقراطي الفرنسي الكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville عند زيارته للولايات المتحدة فقد ذكر توكفيل في كتابه الديمقراطية في أمريكا: «إن التعصب العنصري أظهر في الولايات التي ألغت الرق من الولايات التي أبقت عليه، وهو أقوى في الولايات التي لم تعرفه ألبته»[1].

وكما كان الرق أظهر خارج الولايات الجنوبية، فقد صار أوضح بعد إلغائه. فقوانين جيم كرو Jim Crow التي أباحت التفرقة العنصرية في كل شيء، من عنابر الولادة إلى المدافن، أجيزت في الشمال أولا قبل الحرب الأهلية. ولم تقتبس ولايات الجنوب هذه الإجراءات إلا بعد إلغاء الرق. فقد كان البيض والسود مختلطين في كل مكان في الجنوب القديم (كما كانوا في مزارع أمريكا اللاتينية) تربطهم أواصر المودة. فكانوا يجتمعون على الطعام، وعلى حضانة الأولاد، وعلى الشراب، وعلى السباب، وعلى الفراش. ولم تكن هناك-بلغة علماء الاجتماع-«مسافة مادية» تفصل بين العناصر، لأن «المسافة الاجتماعية» كانت شاسعة. وطالما كان الرقيق «يعرفون مكانهم» فقد كان بوسعهم أن يسيروا وأن يتحدثوا وأن يصلوا وأن «يرقدوا في سلام» جنبا إلى جنب مع أسيادهم.

فلما أعتق الرقيق (في ولايات الشمال قبل الحرب الأهلية، ثم في الجنوب بعدها) حلت المسافة المادية محل المسافة الاجتماعية. وبعد عام 1875 اتبعت ولايات الجنوب بالتدريج الإجراءات التي سبقهم إليها جيرانهم الشماليون بمنع السود، بعد تحررهم، عن حنفيات المياه والمراحيض والمتنزهات والمطاعم والمدارس والمستشفيات والوظائف والمومسات. وحظر على السود السكنى في مواضع بعينها، أو السير في غيرها بعد حلول الظلام، أو مخالطة البيض أو التصويت في الانتخابات. وظلت معظم هذه القوانين سارية المفعول حتى منتصف القرن الحالي، ولم تزل بعض هذه الإجراءات قائمة إلى يومنا هذا. وقد لا تكون عنصرية السنوات المائة الأخيرة أسوأ من عنصرية الرق، ولكنها لون مختلف من ألوان العنصرية، ويجب أن نفهم مواطن الاختلاف لكي نستطيع التعامل معها.

عنصرية الوصاية في مقابل عنصرية التنافس

Paternalistic vs. Competitive Racism

لخص أحد دارسي العلاقات العنصرية، وهو بييرل فان دن بيرج Pierre Van Den Berghe في كتاب عنوانه العرق والعنصرية، الفروق بين عنصرية الرق وعنصرية ما بعد الرق الحديثة، فأطلق على الأولى اسم «عنصرية الوصاية» وعلى الأخيرة «عنصرية التنافس». وقال إن أعضاء الجماعة الدنيا (الرقيق) في مجتمعات الرقيق التي تسود فيها عنصرية الوصاية ينظر إليهم على أنهم «عيال، أغرار، قصر مفرطون في الحيوية، سفهاء، محبون للفرفشة والأنس، أولاد نكتة، وأولاد حظ، وبالاختصار فهم أدنى درجة، وجديرون بالحب طالما أنهم يلتزمون حدودهم»[(2)]. هذه هي عنصرية مزارع العبيد الكبيرة التي احتفى بها المدافعون عنها في أمريكا اللاتينية وولايات الجنوب بوصفها عالما واجه فيه السيد والعبد الواحد منهما الآخر كبش حقيقيين أحياء يتنفسون ويفكرون. هنا سمحت المسافة الاجتماعية بالألفة الشديدة كما سمحت أيضا بالغلظة وبالوحشية الشديدة التي تقترن عادة بمثل هذه الألفة وتد تم تقبل امتزاج الأجناس وشجع في الغالب وكانت الطبقة الحاكمة تخلط تحاملها العنصري بوعود الحب والطاعة والإخلاص، وقام العبيد إما باستيعاب قيم سادتهم فأحبوهم (كالعم توم)،

أو أعلنوا عصيانهم بضراوة وبعزة، فلقوا حتفهم لانتهاكهم حرمة النظام الاجتماعي.

وكانت هذه المجتمعات العائلية، المكونة من سادة وعبيد، صورة طبق الأصل من العلاقة بين الأب وبقية العائلة. فالسيد الأب يحب أولاده. طالما يسلمون بسلطانه المطلق. ويعيش السادة والعبيد جنبا إلى جنب-كما يعيش الآباء والأبناء والسادة-كالآباء-لا يعتمدون على سطوة القانون وإنما على التسليم بسلطتهم، وهم يعربون عن حاجتهم عن طريق الطلب (لا عن طريق الأمر) وعلى تابعيهم أن يلبوا دون نقاش. وهم يعيشون «وجها لوجه» لا يحتاجون إلى دخلاء، فالقواعد مفهومة من الجميع. إن التهديد بالعقاب الجسماني، بل القسر، متيسر دائما، ولكن المجتمع الأبوي يعمل على خير وجه بحكم التقاليد والعادة والقبول وفي معظم الحالات يعامل السادة عبيدهم معاملة أقرب إلى الحيوانات الأليفة منها إلى الأطفال، فإذا أحسنوا، حظوا بالحب والرعاية، وإذا أساءوا فجزاؤهم الضرب أو القتل دون رحمة.

وعلى النقيض منها «عنصرية التنافس» التي حلت عل نظم الرق في القرن التاسع عشر. معظم هذه المجتمعات غلبت فيها الصناعة على الزراعة، وعاش أحرار السود مع البيض في ظل اقتصاد تنافس يستوون فيه في قدرتهم على القيام بالعمل نفسه، ويملك فيه أصحاب الأعمال أن يستخدموا السود كما يستخدمون البيض «من غير تحيز، وكثيرا ما يستغلون أحد العنصرين ضد الآخر. فلا عجب أن أصبح فقراء البيض أشد عنصرية من قدامى ملاك الرقيق. إن فقراء البيض لم يعودوا يتقبلون تصوير السيد للسود بوصفهم أطفالا طيبين أو حيوانات مستأنسة. وحينما قبض فقراء البيض على زمام الأمور (في الجنوب الأمريكي بعد الحرب الأهلية) أصبح السود في نظرهم يمثلون «العدوانية والتسلط والغطرسة والقبلية وعدم الأمانة والمنافسة الخبيثة من أجل الثروات النادرة وتحدي الوضع القائم»[3].

عنصرية التسلط في مقابل عنصرية الكراهية

Dominative vs. Aversive Racism

لم يكن التضاد الذي رسمه فإن دن بيرج بين عنصرية مجتمع الرقيق وعنصرية المجتمع الحديث فريدا في نوعه، فقد عقد جول كوفل Goel

Kovel في كتاب أحدث، هو العنصرية البيضاء: تاريخ سيكولوجي، مقارنة مماثلة: فأطلق على عنصرية الرق اسم «عنصرية التسلط» مشيرا بذلك إلى ذلك النوع من هيمنة السيد على العبد الذي ألمع إليه فان دن بيرج. ولكن كوفل استعاض عن مصطلح «عنصرية التنافس»، وصفا للعنصرية التي نشأت على أنقاض نظام الرق، بمصطلح آخر مفيد هو«عنصرية الكراهية»، والمصطلح ذو قيمة عالية في وصف مواقف البيض في السنوات المائة الأخيرة، لتركيزه على سمة من أبرز سمات العنصرية البيضاء الحديثة. ويذهب كوفل إلى أن العنصرية الحديثة تقوم على نفور كامل (أو كراهية) للسود لدرجة اجتنابهم وإنكار وجودهم بالكلية. إن البيض، بعد عتق العبيد، لم يتوقعوا أن يسودوا السود. وإنما اكتفوا بالأمل في تجنبهم. ومن هنا كانت حداثة قوانين التمييز العنصري، ومن هنا أيضا أصبحت قضية العزل العنصري شائكة إلى هذا الحد في المدارس والمساكن.

إن العنصرية التسلطية القديمة لم تختف اختفاء تاما بتحرير الرقيق. فأعضاء جمعية كوكلوكس كلان وزعماء فقراء البيض في الجنوب الجديد كانوا يأملون في أن يكونوا مثل ملاك العبيد في السيطرة على السود. وقد أعلن توم واطسون Tom Watson، وهو أحد زعماء فقراء البيض في القرن التاسع عشر، أن الزنجي «لا يدرك معاني الفضيلة والأمانة والصدق والعرفان بالجميل والمبدأ»، ويرى واطسون أن على الجنوب أن «يلجأ إلى شنقه بلا محكمة من آونة لأخرى، وإلى جلده من حين لآخر لتجنيبه خطيئة التجديف في الله القدير بسلوكه، بسبب رائحته ولونه»[4].

وخلال ذلك كان أحفاد ملاك العبيد قد اتخذوا موقفا يعبر عن مزيد من الكراهية: فتكلموا عن المساواة في حين عملوا على التفرقة. فقد مرح أحدهم، وهو ودرو ولسون، سنة 1922، بأنه يتمنى أن يرى «العدالة وقد سادت بين الملونين في جميع المجالات، وليس المقصود بهذا عدالة ناقمة، وإنما عدالة يصاحبها إحساس بالسخاء والشعور الودي الطيب»[5]. ومع ذلك فقد أصدر الرئيس ولسون أمرا تنفيذيا أدى إلى عزل البيض عن السود في مرافق الأكل ودورات المياه العامة المخصصة للعاملين في مجال الوظائف الحكومية الفيدرالية. فالسمة المميزة لعنصرية الكراهية هي الفصل في المرافق العامة في الحالات التي يجوز القول فيها إن هذه المرافق متساوية.

وقد ارتكزت العلاقات العرقية بعد الرق، إلى حد كبير، على محاولات البيض تجاهل وجود الود. ويقول كوفل: «التجربة الأساسية للعنصري الذي يكره السود هو شعور بالاشمئزاز من جسم الزنجي، قائم على وهم بدائي جدا هو أنه يحتوي على عنصر جوهري-نجاسة-خبيث الرائحة قد يعلق بجسم العنصري، الأمر الذي يستدعي الاحتفاظ بمسافة وتحريم اللمس»(6).

وحين ألغى جيمس ميريديث James Meredith التفرقة العنصرية في جامعة المسيسيبي وجد بعض أصدقائه البيض جدران غرفهم ملطخة بالبراز، وعندما كانت مدينة آن آربو في ولاية ميشيجان في غمار حملة من أجل الحقوق المدينة وعدم التمييز في المساكن، أخذت الصحيفة المحلية نرتكب أخطاء مطبعية شرجية، ونشرت رسالة إلى المحرر قرنت معركة عدم التمييز في المسكن بالكلاب التي تتبرز على الحشائش Homosexuals «وبمجرد انتهاء حملة الحقوق المدنية، اشتد اهتمام المواطنين البيض بتنظيف بلدتهم: فشنت حملة صارمة على الجنسمثليين، وأجيز بشكل محموم قانون محلي ضد إلقاء الفضلات. وهكذا أخذت الاستجابة للتهديد شكل زيادة متفجرة في النزعة الأخلاقية وظهرت ردود أفعال حادة. وبعد أن ازداد المجتمع نقاء ونظافة، استطاع أن يعود لأعماله كالمعتاد»(7).

العنصرية التنافسية والرأسمالية

يتناول فان دن بيرج ما نسميه عنصريتنا التنافسية بمقولات اقتصادية (وليست تحليلية نفسية) تحمل المعنى نفسه تقريبا. فركز على الطابع التنافسي للاقتصاد الحديث، ووجه فيه على أصول عنصرية ما بعد الرق:

«تشكل حقبة ما بعد الحرب الأهلية تغيرا فجائيا من نمط الوصاية في العلاقات العرقية إلى نمط التنافس.. .. لقد تحطم عالم مزرعة الرقيق الزراعي الإقطاعي القديم، وتحطم معه النمط التقليدي للعلاقات العرقية، نمط علاقة السيد بالعبد. وهاجر الزنوج المعتقون-بأعداد كبيرة-إلى مدن الجنوب، وبأعداد أقل إلى خارج الجنوب، فدخلوا لأول مرة في تنافس مباشر على سوق العمل مع فقراء الفلاحين البيض في الجنوب ومع الطبقة العاملة البيضاء الحضرية في كل من الشمال والجنوب...

وقد ساهم الانتقال السريع إلى حياة المدن، والانتشار الهائل للأحياء

العمالية الفقيرة المكتظة، وارتفاع نسبة البطالة، والهجرة الداخلية الكبيرة، وكل القوى والصراعات المؤدية إلى التفكك، والتي كانت تميز الفترة المبكرة للرأسمالية، في إتمام التغيير الكامل في أنماط العلاقات العنصرية، وفي ارتفاع تدريجي في موجة التعصب العرقي والأثنى (الطائفي) والديني»[8].

وإذا كان اقتصاد الولايات المتحدة قد تغير برمته بعد الحرب الأهلية بسبب مبادئ التنافس الرأسمالية، فإنه لم يزدهر بين عشية وضحاها. فقد كان الاقتصاد الشمالي يقوم على الرأسمالية التنافسية قبل قيام الحرب الأهلية بوقت طويل.

كما لم تكن مجتمعات الرق كلها بقايا إقطاعية عائلية من عالم العصور الوسطى. فنظرا إلى أن الرأسمالية قد بلغت أعلى مراحل تطورها في إنجلترا وولايات الشمال (بعد عام 1800)، فإن مزارع السكر في البحر الكاريبي البريطاني ومزارع القطن في الجنوب كانت دائما أشد ارتباطا بالسوق الرأسمالية من مزارع أمريكا اللاتينية.

أما أمريكا الأسبانية والبرازيل البرتغالية فكانتا-من بدء أمرهما-عمليات استعمارية قام بها الملك والكونتيسة لا المؤسسات الاقتصادية. فمزارع أمريكا اللاتينية كانت تتيح مجالا للعمل لصغار أولاد الأشراف، وفرصة للفتح والتوسع لهداية العباد. ولم يكن لدى الأرستقراطية الأسبانية والبرتغالية إدراك واضح لإمكانات الحصول على أعظم الأرباح عن طريق استغلال الأرض-والعمال إلى أقصى حد. فلما قدموا إلى العالم الجديد، بددوا ما كسبوه، وادخروا القليل، وأعرضوا عن التفكير في إنتاجية «مشروعهم»، واستعاضوا عن ذلك بالجاه والسؤدد اللذين توفرهما البيوت الكبيرة والحياة المترفة. وسار أعيان أمريكا اللاتينية سيرة سادة وطنهم غير المنتجين في شبه الجزيرة الأيبيرية، التي ظلت إلى حد بعيد مطبوعة بطابع العصر الوسيط، فأعطوا بسخاء حينما كان في مقدورهم ذلك، وطلبوا الصدقات حينما أعوزتهم الحاجة. لقد اعتادوا الفراغ أكثر مما اعتادوا العمل. وقد روى زائر رأسمالي نزل بمجتمع الرق في البرازيل قصة تبلور الفرق بين السيكولوجية الرأسمالية البورجوازية والسيكولوجية الأيبيرية الإقطاعية. فقد صادف هذا المسافر في ريو دي جانيرو، شحاذا على محفة يحملها عبدان يمتلكهما. وعندما سأل البرازيلي الزائر أن يعطيه حسنة رد الأخير

إن البرازيلي يستطيع أن يبيع العبدين ويستخدم المال لإقامة مشروع إنتاجي من أي نوع. فرد الشحاذ البرازيلي قائلا: «سيدي، لقد سألتك نقدا، ولم أسألك نصحا!»[9].

إن جذور عنصرية الكراهية ليست في البرازيل بل في مزارع الرقيق في جزر البحر الكاريبي، وخاصة المزارع التي تدار على أساس رأسمالي مباشر-مزارع البريطانيين والهولنديين وحتى الدينماركيين. وهنا «نجد أن مهمة الجزر هي العمل التجاري، وإنتاج المحاصيل الزراعية، الرئيسة.

فالجزر لم تكن ذلك المكان الذي يحيا فيه المرء حياة حقيقية، وإنما كانت المكان الذي يحصل فيه المرء على ثروة.»[10]

في هذه الجزر التي يقوم فيها الأرقاء السود بالإنتاج للبيض الذين يعيشون في لندن وأمستردام، تم ابتكار الفصل العنصري والتباعد المادي، والمساكن والمرافق المنفصلة، للسود والبيض. وما زالت بعض هذه الجزر تحمل إلى يومنا هذا علامات من أشد أشكال الفصل المادي مدعاة للدهشة. والفرق الوحيد، في معظم الحالات، هو أن جيوب الترف الأبيض القديم يحتلها اليوم مشرعون وحكام من السود. أما العلامات المادية الدالة على عالمي مجتمع الرق الرأسمالي فلا تزال قائمة.

أما ولايات الرقيق في الجنوب القديم فالولايات المتحدة الأمريكية فلم تكن رأسمالية كجزر البحر الكاريبي ولا إقطاعية كأمريكا اللاتينية. وكما أدرك أمريكيو الشمال الطابع الإنساني الأبوي لنظام الرق في أمريكا اللاتينية، فقد أدركوا أن نظامهم الخاص في الرق أبعد عن الرأسمالية منه في جزر الهند الغربية. وقد عبر عن ذلك أحد المؤرخين فقال:

«كان الجو العام للإدارة في عامة المزارع الكبرى (بجزر الهند الغربية) يشبه الجو في معظم المصانع الحديثة. فكان ينظر إلى العمال على أنهم وحدات عمل لا على أنهم رجال ونساء وأطفال. فكانت الرأفة والراحة، والقوة والمشقة، تقدى حسب تأثيرها في كشوف الميزانية، وكان المواليد والوفيات يحسبون على أساس الكسب والخسارة وكانت نفقة تربية الأطفال تقارن بتكلفة جلب أفارقة جدد. هذه الأشياء كانت موجودة بدرجة ما في الجماعات المحلية التي بها عبيد في أمريكا الشمالية، لكنها كانت مزدهرة في جزر الهند الغربية»[11].

وقد تطورت عنصرية الكراهية أو التنافس في أشد مجتمعات العبيد رأسمالية. (كجزر الهند الغربية) لأن الشركات المهيمنة كانت أقل اهتماما بالأفارقة كبشر. فكان ينظر إلى الرقيق على أنهم عمال مصانع أو آلات مربحة. وقد أراح أصحاب المشروعات، من ذوي الأصل الأوربي، ضمائرهم بالعيش بعيدا عن الجزر السوداء، أو بالإقامة بمعزل عن السكان السود، أثناء قيامهم بالزيارة. ولم يتسن لهم قط أن يحبوا العبيد الأفراد أو يكرهوهم (أو حتى يعرفوهم) ومن ثم فإن عنصرية الوصاية التي ظهرت في مجتمعات الرق في أمريكا اللاتينية أو في الجنوب الأمريكي لم تظهر بينهم. وقد نما قدر من عنصرية الكراهية قي ولايات أمريكا الشمالية قبل الحرب الأهلية. فكما رأينا من قبل، كان دعاة إلغاء الرق الليبراليون ذاتهم في الشمال يتطلعون إلى ترحيل السود، بعد تحريرهم، إلى أفريقيا أو أمريكا اللاتينية. وعلى النقيض من ذلك، كان المدافعون عن الرق في الجنوب أنصارا للرق أكثر من كونهم مناهضين للسود. وغالبا ما كان العكس صحيحا في الشمال. فالشمال لم يكبح جماح العنصرية إلا لعدم وجود أكثرية من أحرار السود تنافس أحرار البيض. وقد تغير هذا الوضع في الجنوب بعد الحرب الأهلية، فبعد هجرة السود إلى الشمال في أوائل القرن العشرين انتابت كثيرا من البيض أخيلة عنصرية بغيضة جديدة لاشتداد التنافس مع أحرار السود.

ولما كان المجتمع الرأسمالي يشجع بطبيعته على التفاوت في حيازة أراضي البلاد ومواردها، فقد اضطرت أغلبية الأهالي إلى التنافس على ما تبقى منها.

أما في بلدان أمريكا اللاتينية، التي لم يكن العرق بها قضية خطيرة قط، فقد أصبح التنافس على الوظائف والموارد الشحيحة، قضية طبقية، وذلك بعد حلول الرأسمالية محل الرق. فقامت الأحزاب الشعبية التي تجمع بين عناصر مختلفة (أو اللاعنصرية) بتوجيه إحباطات الفقراء إلى برامج هددت الأسر الغنية والشركات التي تتحكم في جل موارد المجتمع.

وقد وقعت أول ثورة شبه اشتراكية في العالم في المكسيك سنة 1910 (أي قبل قيام الثورة الروسية بسبع سنوات) وبقدر ما نجحت الثورة في تحقيق أهدافها، فقد تم القضاء على بعض أشكال عدم التفاوت الصارخ في المجتمع الرأسمالي. ومن سوء حظ أغلب المكسيكيين (مثل معظم الروس)

أن التطور التكنولوجي في البلاد كان عند قيام الثورة من الضآلة بحيث أن النتيجة الرئيسة كانت تناقصا ضئيلا في الفقر لدى95٪ من السكان، ولكن لما كان الزعماء الشعبيون للثورة المكسيكية قادرين على إدراك محنة الفقراء في إطار طبقي، لا في إطار عنصري، فإن المجتمع المكسيكي كان أقل عنصرية، وربما كان عدم تحول المكسيك إلى الرأسمالية بشكل متطرف قد أسهم في عدم وجود عنصرية الكراهية أو التنافس؛ وشجع الزعماء على العمل من أجل ثورة اجتماعية لا من أجل البطش العنصري واليوم يعمل المكسيكيون من أجل أمة سمراء (برونزية) وتنمية اقتصادية ومجتمع يتسم بقدر من المساواة، في آن واحد.

أما البرازيل المعاصرة فتجرب هذا النوع من أنواع المجتمعات الرأسمالية الذي مرت به الولايات المتحدة في بداية هذا القرن-كما تشبهها تقريبا في تطورها التكنولوجي. وقد دخل بالفعل أشد أقسام البلاد رأسمالية وتصنيعا (ساو باولو والجنوب) في مرحلة علاقات عنصرية التنافس (أو الكراهية)، ويتوقع معظم المراقبين أن تتلوها سائر أرجاء البلاد في هذا السبيل. ولا يزال معظم البرازيليين الأفارقة يجهلون متى يكون التحامل عليهم بسبب عنصريتهم، ومتى يكون شقاؤهم راجعا إلى وضعهم الطبقي الأدنى. أما فقراء البرازيليين فهم أشد توزعا من ذي تبل بين الرجاء في «التبييض العنصري-أي في صبغ أصلهم ونسلهم بصبغة بيضاء - وبين التحالف مع أعضاء طبقتهم الأحلك لونا، في سبيل التغيير الاجتماعي.

وقد ذهب مؤرخ أمريكي، بعد أن أشار باندهاش إلى عدم وجود قومية أفريقية في البرازيل (كالمسلمين السود في أمريكا) أو جماعات الحقوق المدنية (مثل الجمعية القومية لترقي الملونين في أمريكا NAACP) إلى أن التعصب الذي يشجع هذه الجماعات لم يزل في طور النشوء:

«إلا أنه مع استمرار البرازيل في التصنيع، وانتشار المجتمع الطبقي التنافسي، فإن احتمالات نمو التفرقة يزداد أيضا، إن التوتر العنصري والتحامل اللوني-كما رأينا-يوجدان بالفعل في البرازيل، وإذا كانت تجربة الزنوج في ساو باولو تدل على شيء فإنما تدل على أن المجتمع التنافسي يشجع التفرقة والتوتر. ولهذا فإن تاريخ العلاقات العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية سيتكرر في المستقبل في البرازيل، من بعض جوانبه على

الأقل، وباقتراب النظام الاجتماعي في البرازيل من نموذج الولايات المتحدة التنافسي، كما يوحي بذلك مثال ساو باولو في هذا القرن، يصبح ظهور العداوة بين السود والبيض أمرا متوقع الحدوث»[12].

وقد قدم فان دن بيرج برهانا محددا على أن هذه التطورات قد بدأت تحدث حقا:

«أدى ازدياد التحامل على الزنوج في ساو باولو وريو دي جانيرو وغيرهما إلى قيام المجلس التشريعي القومي، بعد الحرب العالمية الثانية، باستصدار قانون ينص على تحريم التفرقة العرقية. ومثل هذا القانون لم يكن ضروريا على الإطلاق من قبل-فحتى المناطق المحيطة بباهيا، وهي مهد النظام الأبوي، أدخلت الآلة على الزراعة هناك، وأخذت الروابط العاطفية القديمة بين ملاك الأرض البيض والعمال الزنوج تنهار، وحلت مصانع السكر الضخمة محل المصانع الصغيرة بالمزارع، وانقطعت الروابط الشخصية بين عمال الحقول ومستخدميهم البيض»[13].

ولا زالت في البرازيل أحزاب اشتراكية تحث العمال البيض والسود على إدراك روابطهم الطبقية بدل فروقهم العرقية. ولا يزال هذا ممكنا، نظرا لضعف شوكة العنصرية في الحياة البرازيلية. فلا يزال من الممكن أن يحاول البرازيليون تصحيح المظالم الرئيسة في مجتمعهم عن طريق الحلول الاشتراكية لا العنصرية. إلا أن الحكومات العسكرية في البرازيل-على العموم-أفلحت في القضاء على هذه التحديات للنظام الاجتماعي، حتى ولو أدى ذلك إلى تشجيع العنصرية.

وهناك بعض أوجه الشبه بين الاختيار الذي يواجهه البرازيليون اليوم وبين ذاك الذي واجهه الأمريكيون الشماليون في عشرات السنين الأولى من القرن العشرين. غير أن حكومات الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين وجدت أن من الأسهل كثيرا القضاء على الأحزاب الاشتراكية المحلية وإعطاء دعم المؤسسة الرسمية للعنصرية التنافسية.

ولعل البيض في الولايات المتحدة الأمريكية كانوا يدركون دائما أن حريتهم السياسية وفرصتهم الاقتصادية ورخاءهم-كل هذا يدين بالكثير لمعاناة السود.. إذ أن وفود المستعمرات البريطانية لم تتمكن من الوصول إلى اتفاق بشأن الاستقلال في الأيام الأولى من يوليو 1776 في فيلادلفيا

إلا حينما غير جيفرسون إعلان الاستقلال بشكل يسمح بالرق. ولولا موافقة مندوبي ملاك الرقيق في كارولينا الجنوبية، لما تمكنت المستعمرات من تحقيق الإجماع اللازم لمواصلة حرب ثورية ناجحة. وما كان الدستور ليحظى بالموافقة عام 1789- مثله في ذلك مثل الاستقلال-لو أنه ألغى الرق. وبحلول عام 1860 أصبح الرق من الأهمية في نمط حياة الولايات الجنوبية ما جعلها تفضل إلغاء الاتحاد على إلغاء الرق. ولقد شن الشمال الحرب لا لأن العبودية عنصرية، بل لأن الرق كان جزءا من نظام إقطاعي أبوي يتعارض مع تقدم اقتصاد الأعمال التنافسي الجديد. ولقد دافع لينكولن عن الاحتياجات المادية للاقتصاد الجديد (بلغة أخلاقية). وكانت الشركات الصناعية الجديدة تتطلب عمالة حرة وفيرة، وبلدا موحدا وحكومة اتحادية مركزية.

ولفترة وجيزة بين 1865 و1875 تصرف الكونجرس، تحت تأثير الجمهوريين الراديكاليين، كما لو كان يؤمن بأن الاقتصاد التنافسي الجديد والعدالة العرقية غير متعارضين. وتتضح قوة هذا التشريع في أنه، حتى بعد صدور تشريع الحقوق المدنية في ستينات هذا القرن، فإن بعض الأحكام القضائية ذات الطابع الراديكالي التي صدرت مؤخرا تستند إلى القوانين الواضحة القاطعة التي كانت قد صدرت من قبل.

ويجب أن نعد الفترة التي تلت عام 1875 العصر الكبير لعنصرية الكراهية أو التنافس في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد وصلت العنصرية الأمريكية أحيانا، خصوصا في الجنوب، إلى بعض أشكال البطش العنيفة في فترة عنصرية الوصاية وتجاوزتها. ولكن الأمر اكثر شيوعا كان معاناة السود من التجاهل ومن الفصل العنصري، وحرمانهم من عدالة القضاء أو ثروة المجتمع المادية. لقد كانوا عمالا أحرارا في أسوأ الأعمال التي يتيحها النظام الاقتصادي، وكان من حق أصحاب العمل طردهم في أسوأ الظروف وكانوا محرومين من حماية الشرطة، والتعليم الجيد والمرافق العامة، في الوقت الذي أسرد فيه الولايات والبلديات حريتها في الحكم الذاتي. لقد كانوا أحرارا في النزوح من بؤس الريف إلى «الجيتو» المغلق في المدن طالما أنهم لا يتتبعون خطى الأقليات العرقية الأوروبية عن قرب أكثر من اللازم أو يبدلون مناطق سكنهم بسرعة زائدة.

الخلاصة: من الأسباب إلى الحلول

فلنعد إلى السؤال الذي طرحناه في نهاية تقديم هذا الفصل: لماذا تزداد الأحرار سوءا؟ لماذا كان من الصعب على البيض أن يتقبلوا أو يتعاملوا مع قرارات اللجان الرئاسية؟ يكمن الجواب-كما ذهبنا-في أن العنصرية تضرب بجذورها في العمق. وبعد تاريخ طويل، أصبح من طبائع الأشياء أن يستجيب كل شخص لتحذيرات اللجان الرئاسية وغيرها من الدراسات قائلا باقتناع مخلص: «لست أنا، إنني لست متحاملا»

ومع هذا فلنقتبس فقرة من دارس آخر للعنصرية الأمريكية:

«إن الحديث عن العنصرية البيضاء في أمريكا لا يعني أن كل فرد أبيض يؤمن بأن الإنسان الأبيض يتميز بتفوق فطري ما. ولكنه يعني بالفعل أن المجتمع الأمريكي يعمل وكان هذا هو الحال، وأن طبيعة المجتمع الأمريكي تتشكل وكان هذا الاعتقاد يأخذ به جميع البيض. وعلى الإنسان أن ينظر في مجمل تأثيرات مؤسسات المجتمع وأوجه نشاطه لكي يفهم أن التأثير الكلي لهذا المجتمع-بغض النظر عن الاستثناءات الفردية-مشابه لتأثير مجتمع قائم على أيديولوجية التفوق الأبيض»[14].

والآن بعد أن ألقينا نظرة على بعض المؤسسات والأنشطة التي أدت إلى أزمتنا الراهنة، نستطيع أن نشرع في جمع شتات بعض الإجابات فأولا، هناك بعض الأمل في النتيجة التي توصلنا إليها، وهي أن المجتمعات ليست كلها عنصرية. إن شعور بعض الثقافات بتفوقها هو شيء مختلف عن العنصرية الحديثة. ويمكننا أن نجد أيضا بعض الأمل في اكتشافنا أن العنصرية الحديثة ليست في بعض جوانبها إلا تركة ورثناها عن نظام الرق. وكما أن العنصرية في بعض مجتمعات الرقيق-يمكن أن تكون حميدة نسبيا، فإنه يمكن أيضا تجنبها بإلغاء الرق. وقد لاحظنا أن المكسيك، والبرازيل (بدرجة أقل) استطاعتا إلى حد ما الإفلات من الإرث العنصري لمجتمع الرق.

على أن الحل الذي أخذت به أمريكا اللاتينية، وهو تمازج الأجناس، لم يعد متاحا لنا، إذ لا نستطيع أن نتوقع بشكل واقعي على الأقل في المائة سنة التالية، أو نحوها أن يستأصل شعب الولايات المتحدة-فكرة العرق بالتزاوج المختلط. ولكن لعل أحدث عنصر في الحل الذي تطرحه أمريكا

اللاتينية في متناول أيدينا. فقد يكون في وسعنا أن نبني مجتمعا أقل تنافسا تكون فيه احتياجات الناس المشتركة أهم من اختلافاتهم. فإذا حددنا أهدافنا الشخصية والاجتماعية في صورة عمل ووقت فراغ مفيدين، ومسكن مناسب، ورعاية طبية كافية، وتعليم، ومشاركة سياسية للجميع، بدلا من البحث عن فرصة لسبق زميلك في الطريق إلى القمة، فقد نجد طريقا لتأكيد النواحي المشتركة بدلا من تأكيد مواطن الاختلاف.

إن إزالة الفروق الاجتماعية (والعرق كما رأينا ما هو إلا واحد من هذه الفروق) ليس أمرا يوطوبيا بالمرة، فقد قللت مجتمعات كثيرة من شأن مثل هذه الفروق ومشكلتنا هي أن إزالة الفروق الاجتماعية أو العقلية التنافسية مرتبطة عادة بالاشتراكية، والاشتراكية في الولايات المتحدة ليست محبوبة، كما أنها ليست مفهومة.

ولكن ما البدائل؟ لقد دأب الكثيرون من الزعماء الأمريكيين، حتى عام 1960، على الزعم بأن الولايات المتحدة الأمريكية تستطيع أن تبني اقتصادا يتسم بالوفرة إلى درجة تصبح فيها فروق الثروة والمكانة لا معنى لها، وينعم فيه كل فرد بحياة مجزية، مثمرة. وسيكون هناك درجة عالية من الوفرة بحيث ينال كل فرد ضعف نصيبه، ومع هذا يظل البعض «أكثر مساواة من غيره».

وإذا لم يكن هذا قد حدث، فلا يعني هذا أنه مستحيل الحدوث، لكننا أصبحنا أقل تفاؤلا بقدرة الآلة على إزالة الفروق الاجتماعية. فما زالت الفروق بين الغني والفقير على الأقل في الولايات المتحدة الأمريكية بنفس الاتساع الهائل الذي كانت عليه، بالرغم من فوائد الآلة. ونحن ندرك الآن أننا كنا ننفق أكثر مما نملك، وما زال التنافس قاسيا كما كان، فضلا عن أن الزعم بأن السود أو الفقراء سوف يقنعون بنصيبهم من الكعكة كلما ازداد حجم الكعكة لا معنى له في اقتصاد ثابت.

فالعنصرية، بوصفها مشكلة فروق طبقية أو اجتماعية وحسب، لا تزال مشكلة هائلة. والمطلوب منا أن نتخلى عن بعض المزاعم والعادات التي اكتسبناها خلال مئات السنين من التطور الرأسمالي. وقد كان هذا أمرا عسيرا بما فيه الكفاية في بلاد كالمكسيك وكوبا، لم يكن لديها في أي وقت نفس القدر الذي لدينا من الالتزام بالرأسمالية والمنافسة والمشروع الحر.

ومن سوء الحظ أن مشكلتنا أكبر من مجرد التغلب على الفروق الطبقية، أو على طبيعتنا التنافسية المكتسبة. فنحن-على خلاف الأمريكيين اللاتينيين- قد جعلنا العرق مشكلة منفصلة عن مشكلة الطبقة، ونشأنا على الاعتقاد بأنه يمكن أن يكون لدينا مجتمع لا طبقي، في حين نقيم فروقا عنصرية جديدة. والواقع أن هذا بعينه هو ما دأبنا على فعله منذ وقت ليس بالقليل. فمن الناحية المثالية، لا ينبغي أن يكون العرق إلا مثلا واحدا من أمثلة التفرقة الطبقية أو الاجتماعية. ومن الناحية المثالية، لا ينبغي أن يرى الناس إلا الغني والفقير، والمتعلم والأمي، والقوي والضعيف، بصرف النظر عن اللون. فالعرق ليس له معنى منفصل عن هذه الفروق الاجتماعية-إلا بالنسبة للعنصري، والأمريكيون البيض كانوا وما زالوا عنصريين!

فعلى البيض، على هذا المستوى، ألا يكتفوا بتغيير مواقفهم إزاء فكرة الطبقة والمنافسة، بل عليهم أيضا أن يغيروا مواقفهم الموروثة إزاء السود. وهنا يكون تحليلنا لتراثنا الثقافي في العصر المسيحي والعصر الإليزابيثي والعصر الحديث مقلقا حقا. وإذا كان كوفل على حق عندما قال إن البيض يعاملون السود كأنهم قذارة، فالمشكلة إذن تكاد تكون مستعصية على الحل. إذا كانت العنصرية تجعل البيض يشعرون بأنهم أنظف وأنقى وأكثر «استنارة» (كما تجعلهم أكثر غنى)، فإن مواجهة المشكلة تكلفنا كثيرا من الناحية النفسية (والمادية كذلك)، ويصبح من الأسهل مواصلة عنصرية الكراهية عن طريق تجاهل هذه العنصرية.

لمزيد من الاطلاع

المراجع العامة المشار إليها في هذا الفصل هي كتاب بييرل. فان دن برج Pierre L. Van Den Berghe العرق والعنصرية: منظور مقارن Race and Racism: A Comparative Perspective، وكتاب جول كوفل Joel Kovel العنصرية البيضاء: تاريخ نفسي White Racism: A Psychohistory وكلاهما جدير بالقراءة بالكامل. ولقد طور فان دن بيرج مقولاته عن العنصرية من دراساته للمكسيك والبرازيل وجنوب إفريقيا والولايات المتحدة الأمريكية، وعرضه لموضوعه مباشر للغاية. وكتاب كوفل يستند إلى الحدس والتأمل في محاولاته تحليل الثقافة الغربية تحليلا نفسيا. والكتابان مزودان بقائمة مراجع جيدة.

ولا يزال كتاب س. فان وود وارد C. Vann Woodward حياة جيم كرو الغريبة The Strange Career of Jim مدخلا أساسيا لدراسة تطور عنصرية الكراهية أو الانعزالية منذ الرق. وكتاب توماس ف. جوسيت Thomas F. Gossett العرق: تاريخ فكرة في أمريكا Race: The History of an Idea in America وكتابا وينثروب جوردان Winthrop Jordan عبء الرجل الأبيض White Man's Burden والأبيض يعلو الأسود White Over Balck وكتاب وليم ستانتون William Stanton خطوط النمر The Leopard Spots هو أيضا دراسة رائعة عن تاريخ الأفكار العرقية الأمريكية. وهناك كذلك عدد من المختارات التاريخية النفسية في كتاب العنصرية البيضاء: تاريخها ومرضها وممارستها White Racism: Its History, Pathology and Practice بإشراف باري. ن. شفارتز Barry N. Shwartz وروبرت ديش Robert Disch. أما كتاب أوسكار هاندلين Oscar Handlin العرق والقومية في الحياة الأمريكية Race and Nationality in American Life فلا يزال مفيدا بوصفه دراسة عامة. ولا يزال كذلك تقرير اللجنة الاستشارية القومية للاضطرابات الأهلية The Report of the National Advisory Commission on Civil Disorder على صلة وثيقة بموضوعنا. وإذا أراد الدارس أن يقرأ عملا أدبيا واحدا عن الموضوع فيجب أن يكون كتاب السيرة الذاتية لمالكوم اكس The Autobiography of Malcolm X.(*)

والدارس الذي يريد أن يتبع بعض التفسيرات القائمة على التحليل النفسي الواردة في هذا الفصل وفي كتاب كوفل فمن الأفضل أن يبدأ بكتاب سيجموند فرويد Sigmund Freud مدخل عام للتحليل النفسي A General Introduction to Psychoanalysis وبالنسبة لاستخدام مقولات التحليل النفسي في تفسير الثقافة الغربية نجد كتاب أريك إريكسون Eric Erikson لوثر الشاب Young Man Luther وكتاب نورمان أوبراون Norman O. Brown الحياة ضد الموت Life Against Death فهما كتابان لهما بعد خاص. وبالنسبة لفهم سيكولوجية العنصرية في سياق التسلطية الأوسع (وهي الطريقة التي يتناول بها معظم الفرويديين المحدثين الموضوع) نجد كتاب إريك فروم Erich Fromm الهرب من الحرية Escape From Freedom هو أفضل بداية. ويعد كتاب ت. و. أدورنو T. W. Adorno وآخرين الشخصية التسلطية The

(*) ترجمه إلى العربية مجاهد عبد المنعم مجاهد (الترجمان).

Authoriatarian Personality أهم بحث تمهيدي. وكتاب أريك أريكسون الهوية: الشباب والأزمة والطفولة والمجتمع Identify: Youth and Crisis and Childhood and Society يشرحان العنصرية والتسلطية في إطار أزمات الحياة التي لا يمكن حسمها. وكتاب ولهلم رايخ Wilhelm Reich علم نفس الجماهير الفاشية Mass Pschology of Fascism يستند إلى الادراك المباشر ويثير الجدل. وكتاب هربرت ماركوز Herbert Marcuse الإنسان والبعد الواحد(*) One Dimensional Man والعشق والحضارة (**) Eros and Civilization صعبان، لكنهما إعادة صياغة خلاقة لفرويد وماركس. أما كتاب ألبرت ميمي Albert Memmi الإنسان المهيمن عليه Dominated Man وكتاب حنا آرنت Hana Arendt أصول الشمولية The Origins of Totoliarianism فهما مهتمان بالعنصرية بشكل مباشر. وأعمال فرانز فانون Frantz Fanon قيمة للغاية، فكتبه الجلد الأسود والأقنعة البيضاء Black Skin, and White Masks وكتاب المعذبون في الأرض The Wretched of the Earth(***) وكتاب نحو الثورة الأفريقية Toward the African Revolution هي أبحاث في معنى العنصرية بالنسبة للسود تتسم بالذكاء وتستخدم منهج التحليل النفسي. ويمكن قراءة كتاب أليكس هيلي Alex Haley الشعبي الجذور Roots بوصفه عملية إعادة بناء أدبية لثقافة العنصرية وبعدها النفسي في أمريكا.

وبالنسبة للعرق والطبقة تعد أعمال إيوجين جينوفيزي Eugene Genovese خصوصا كتاب بالأحمر والأسود In Red and Black أعمالا ذكية لماحة. أما كتاب هارولد كروز Harold Cruse أزمة المثقف الزنجي Crisis of the Negro Intellectual فهو دراسة مستفيضة للصراع بين الحلول العنصرية والاشتراكية في سياق تاريخ القرن العشرين. ويقوم كارل دجلر Carl Degler في كتابه لا بالأسود ولا بالأبيض Neither Black Nor White يعقد مقارنة ثقافية بين الولايات المتحدة والبرازيل وهو أيضا مدخل حديث مفيد. ومن الكتب القيمة أيضا كتاب جلبرتو غريير Gilberto Freyer القصور والأجواخ The Mansions and the Shanties، وكتاب ارفنج ل. هوروبتس Irving L. Horowitz الثورة في

(*) ترجمه إلى العربية جورج طرابيش [المترجمان]

(**) ترجمه إلى العربية مطاوع صفدي [المترجمان]

(***) ترجمه إلى العربية [المترجمان]

البرازيل Revolution in Brazil وكتاب العرق والطبقة في ريف البرازيل Race and Class in Rural Brazil بإشراف شارلس وأجلي Charles Wagley وكتاب توماس أ. سكيد مور Thomas E. Skidmore الأسود في الأبيض: العرق والقومية في الفكر البرازيلي Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought

هوامش من الفصل الثامن عشر

(1) Alexis de Tocquecille, Democracy in America, New York: Random House, 1945, vol. 1, p. 373.

ويطرح نفس الفكرة مؤرخ آخر حديث هو إيوجين. هـ. بروانجر:

Eugene H. Bewanger, The Frontier Against Slavery, Western Anti Negro Prejudice and the Slavery Extension Controversy-

(2) Pierre L. van den Berghe, Race and Racism: A Comparative Prespective, New York: Wiely, 1967, p. 27.

(3) Ibid., p. 30.

وردت هذه العبارة عند

(4) Joel Kovel, White Racism: A Psychohistory, New York: Random House, 1971, p. 30.

(5) Ibid., p. 31.

(6) Ibid., p. 84.

(7) Ibid., p. 89.

والأمثلة التي طرحها كوفل عن جامعة المسيسبي وآن أربور منسوبة إلى:

James Hamilton's Some Dynamics of Anti-Negro Prejudice, Psychoanalytic Review 53, (1966-1967), 5-15

(8) Van den Berghe, Race and Racism, pp. 85-86.

(9) Eugene D. Genovese, The World the Slaveholders Made, New York: Pantheon, 1969, p. 59.

(10) Winthrop D. Jordan, American Chiaroscuro: The Status and Definition of Mulattoes in the British Colonies, William & Mary Quaterly, 3rd ser., 19, April 1962: 196.

(11) Ulrice Bonnell Phillips, American Negro Slavery, New York: Prentice-Hall, 1918, p. 52.

(12) Carl N. Degler, Neither Black Nor White, New York: Macmillan, 1971, pp. 281-282.

(13) Van Den Berghe, Race and Racism, pp.74-75.

(14) Barry N. Schwartz and Robert Disch, ed., White Racism: Its. History, Pathology, and Practice, New York: Dell, 1970, p. 65.

١٩ الفردية والمجتمع: الذات في العالم الحديث

في الخامس عشر من شهر زانثيكوس في السنة الرابعة من حكم الإمبراطور فيسباسيان (عام 738) آثر 960 يهوديا كانوا في قلعة ماسادا بالقرب من البحر الميت قتل النفس بعد أن أستحثهم العازر على ذلك بدلا من الاستسلام للرومان، فقتل الرجال أولادهم وزوجاتهم وهم يعانقوهم للمرة الأخيرة. ثم اختاروا من بينهم عشرة بالقرعة ليتولوا قتل الباقين، واختار هؤلاء العشرة واحدا منهم فقتل التسعة ثم بعج نفسه؟ وقد تخيل المؤرخ يوسيفوس ما قاله ألعازر: «فلتمت زوجاتنا قبل أن يسربلهن العار، وليمت أولادنا قبل أن يعرفوا الاسترقاق، فإذا قضوا نحبهم، فليقدم كل منا صنيعا إلى الآخر، محتفظين بحريتنا لتكون كفننا لائقا بنا»[1].

وفي يوم 18 نوفمبر 1978 قام حوالي ألف من أعضاء فرقة دينية أمريكية تدعى «المحفل الشعبي» في جيانا بأمريكا الجنوبية بقتل أنفسهم بعد أن حثهم على ذلك زعيمهم جيم جونز، الذي توهم ردا عسكريا أمريكيا على قتل أحد أعضاء الكونجرس.

فجرع الآباء أولادهم شراب الكولا ممزوجا بمادة السيانيد ثم شربوها بدورهم، وعقدوا الخناصر وهم يجودون بأنفاسهم. وتعكس خطابات الأعضاء إلى جونز التي استهلوها بعبارة «بابا حبيبي» ولاءهم التام لزعيمهم واستعدادهم للموت في سبيله وفي سبيل قضيته: «بابا أحسن مما وقع لي»، «أنت الذي حررتني»، «هاأنذا ارتشف الجرعة»، «أنا كالموزة، قرن في سباطة» «أموت مغتبطا»[2].

فما الذي يحمل الفرد على الانتحار في سبيل قضية أجل؟ ومتى تكون القضية أو الفرقة أو الملة أو الطائفة أهم عند المرء من نفسه؟ وفيم كان قتل الأبناء بأيدي آبائهم؟ هل يعطينا المجتمع أسباب الموت كما يعطينا أسبابا للحياة؟ هل العقيدة خطر على صحة الإنسان أو حياته؟ أيكون الأشخاص الأقل شعورا بفرديتهم أشد إقبالا على قتل أنفسهم؟ هل القضاء على النفس التي لم يكتمل نموها أسهل؟

وكيف تغيرت الأمور؟ أظلت غريزة بقاء الذات في نفوسنا، فجة كما كانت منذ ألفي عام؟ وهل ظل إحساسنا بالفردية ضئيلا كما كان؟ وإذا عشنا في عصر أكثر نزوعا إلى الفردية فهل تقع أمثال تلك الأمور؟ وهل يكون استحسان اليهود والرومان ما حدث في ماسادا واستقباح الجميع ما جرى في جيانا، باعثا على شيء من الأمل؟ وهل ترانا أصبحنا أشد احتراما لحياة الفرد مما جرى عليه الناس؟ وإذا كان ذلك كذلك، فلماذا وكيف؟ وكيف نعلل ما وقع في جيانا؟

هذه بعض الأسئلة التي حفزتنا إلى كتابة هذا الفصل الخاص بالفردية في العالم الحديث. ونحن نذهب إلى أن استعدادنا للتفرد وحفظ الذات قد نما منذ عهد الماسادا. وقد نجد أسباب هذا النماء في تهافت الرؤى الشاملة والأخروية.

كما قد نجدها في زوال ما أطلقنا عليه، في موضع آخر«مجتمع العسر» وتنامي مجتمعات الوفرة. إن القدرة متاحة أمام الناس في المجتمع الحديث ليعيشوا حياة أجدى وأبلغ وأكثر فردية مما كان ممكنا في المجتمعات القديمة (إلا بالنسبة لحفنة صغيرة). فإمكانات إنماء ذوات متفردة مبدعة ولا سيما في العالم الغربي الصناعي، المتعلم، المتخصص، المتحرك، الديمقراطي، هي إمكانات فريدة في تاريخ العالم. ولو قارنا ذلك بمجتمعات العصر

الآسيوية لظهرت إمكانات الغرب.

ولكننا نذهب أيضا إلى أن إمكانات التفرد في الغرب لم تتحقق فهناك تناقض بين القدرة على التفرد والتفرد بالفعل. وأسباب ذلك جديرة بالبحث، وهي وثيقة الصلة بتراثنا الديني الخاص حق بعد أن أصبح علمانيا. كما أنها وثيقة الصلة ببعض الأشكال الخاصة بتنظيمنا الاقتصادي وفي ديناميات المذهب البروتستانتي وفي النظام الرأسمالي نجد أساسا لنمو القدرة الفردية والعراقيل التي حالت دون تحقيقها.

الخلاص الاجتماعي في العصور الوسطى والتخصص الحديث

من المسلم به أن المجتمع الحديث أعقد وأمعن في التخصص من المجتمع الروماني، غير أن المجتمع الحديث لم يتحول إلى التخصص إلا في القرون القليلة الماضية. أما في العصور الوسطى فإن الأوروبيين فقدوا شيئا من التخصص والتفرد اللذين عرفهما الرومان، فلم تنجب العصور الوسطى كفوا لأوغسطين أو تريمالخيوس أو ما يضاهي في فردانيته الفن الهللينستي أو فلسفة سقراط، وكاد الفرد يختفي من فنون العصور الوسطى وآدابها.

لقد كان أوربيو العصور الوسطى من المؤمنين بالمسيحية، بل إن أوروبا بأجمعها قد اعتنقت المسيحية في هذه الحقبة، إلا أن مسيحية العصور الوسطى اختلفت كثيرا عن الديانة الشخصية التي خبرها أوغسطين. ذلك لأن الكنيسة الكاثوليكية التي شرع أوغسطين وغيره في تأسيسها في الإمبراطورية الرومانية، نمت في العصور الوسطى وتحولت إلى هيئة ضخمة ناجحة. ومثل هذه الهيئات الضخمة قلما تحفل بتشجيع الفرد على أن يلي أمر نفسه، ولهذا فإن الكنائس المنظمة تتولى عادة إن الفرد لا يستطيع أن يعرف الله كما تعرفه الكنيسة المنظمة. ولم تكن الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى استثناء من هذه القاعدة، فقد تمسك كهنتها وأساقفتها وبابواتها وغيرهم من أولي الأمر. بأن الفرد لا يمكن أن ينال خلاصة، إلا داخل هذا التنظيم. فأقاموا مؤسسات من قبيل القربان المقدس، والقداس، وأصروا على أنه لا خلاص بدونها. ووضعوا تفاصيل مجموعة معقدة من المعتقدات التي شعروا بأن على المسيحيين جميعا أن يتقبلوها. إن مسيحي العصور الوسطى كانوا لا يزالون عازمين على خلاص

النفوس الفردية، غير أن الخلاص قد أصبح عملية اجتماعية أو مؤسسية.

وقد كان لكلمة «الفرد» ذاتها في العصور الوسطى معنى يختلف اختلافا شديدا عن معناها الراهن. فنحن حين نقول عن فلان أنه فرد بحق، نعني أنه مختلف أو غير عادي أو منفصل عن البقية. أما في العصور الوسطى فكان «الفرد» يعني «اللصيق» أو«من لا يمكن فصله عن غيره»-أي المعنى العكسي تماما لما نعنيه اليوم. فالفرد في العصور الوسطى هو شخص يعد ممثلا نمطيا لجماعته، يستحيل فصله عنها. لقد كان الفرد يعد خير مثال للطبقة أو الأسرة أو الصنعة أو الأمة أو الجماعة العامة التي يجري وصفها.

ولقد كان مجتمع العصور الوسطى مقسما إلى طبقات شديدة التنظيم والاستقرار والثبات، ويستحسن أن نسميها «طوائف مغلقة» أو «طبقات مغلقة» لأن الشخص كان عاجزا تقريبا عن شق طريقه من طبقة إلى أخرى. ومن ثم كانت نظرة الفرد إلى نفسه-في المحل الأول-هي أنه عضو في طبقة مغلقة أو مهنة، وليس أنه فلان بن فلان. فهويته الأساسية هي في كونه كاهنا أو أسقفا في الهيئة الكنسية أو دوقا أو بارونا من الأشراف أو فلاحا أو فرانا من (الطبقة الثالثة المغلقة). وكانت الأسماء الشخصية تستخدم للدلالة على انتماء أصحابها إلى فئة كبيرة، فأعضاء الأسرة النبيلة يعرفون بكنيتهم فيقال: أمير كذا .. أو كونت كذا ... بارون كذا ... كما أن أسر الذين يعملون بالمعادن قد تعرف باسم «الحداد» أو «الصائغ»، وكان صناع الأواني يسمون «بالنحاسين»، ومن هنا فقد يعرف الشخص الواحد من صناع الأواني بجاري النحاس».

وبما أن الأفراد كانوا يستمدون هوياتهم من الجماعات التي يولدون ويموتون بين ظهرانيها، فقد تركزت آمالهم ومطامحهم على الجماعة لا على أنفسهم. فهم يريدون ما يريدونه لقريتهم أو كنيستهم أو أصدقائهم أو أقاربهم، لا لأنفسهم. وكان الناس يتحملون تجاه غيرهم كثيرا من المسؤوليات التي نسينا أمرها، وينعمون بشعور بالانتماء والأمن أكبر مما نحس به.

وقد ظهر الفرد الحديث حينما تفكك مجتمع العصور الوسطى-هذا المجتمع الطبقي المغلق المستتب الآمن. وقع هذا في أوربا تدرجا قبل بضعة قرون، وهو يوشك أن يقع في سائر أنحاء العالم. ولانهيار المجتمع الطبقي المغلق المنظم أسباب عدة، من أهمها ظهور طبقة وسطى من التجار وأصحاب

الصناعات، ممن وجدوا المجتمع الطبقي المغلق يضيق بمواهبهم الفردية وأطماعهم. هؤلاء الرأسماليون الأول بدأوا يكونون الثروات فجعلوا النقود والمال في مرتبة الحسب والنسب، وحولوا الأرض العامة في العصور الوسطى إلى ملكية خاصة حديثة.

وفي نهاية الأمر قامت هذه الطبقة الوسطى المحدثة من الرأسماليين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ثورة صناعية لا تزال مستمرة حتى اليوم، وهي ثورة تجعل وظائف الناس وأساليب حياتهم أكثر تخصصا أو فردية، فبينما كان الناس في العصور الوسطى ينتمون إلى ثلاث طبقات مغلقة فحسب، ويعملون فيما يتراوح ما بين عشر وعشرين حرفه، خلق المجتمع الصناعي الحديث مئات الآلاف من الطرق المختلفة في العمل والحياة والراحة والتفكير. فتنوع أساليب الحياة في المجتمع الصناعي قد منحنا تنوعا في الخبرات، وأصبح لكل منا خبرات فريدة تفرقه عن أقرانه وتنمي شخصيته الفردية.

إن الفردية الحديثة إذن، في جانب منها على الأقل، هي نتيجة درجة هائلة من التخصص في المجتمع الصناعي. إلا أن بعض جوانب ذلك التخصص كان أقوى من غيره تأثيرا في تطوير خصوصيتنا (نسبة إلى خاص) وتفردنا. فالحجرة والكتاب المطبوع من التخصصات الحاسمة-وهي حاسمة إلى درجة أننا نأخذهما قضية مسلما بها في كثير من الأحيان.

الغرفة والكتاب: أصول الفردية الحديثة

لم يعرف أحد الغرف المخصوصة قبل القرنين الأخيرين (إلا الملوك وأمثال تريمالخيوس)، وقد ظلت بيوت الأثرياء الكبيرة ذاتها في المدن، وكذلك عشش الفقراء، في أوروبا حتى عام 1700 لا تشتمل على غرفات مخصوصة للنوم أو الطعام أو الكتب أو المعيشة. وكان أهل اليسار الباذخ شأنهم (شأن الفقراء) يستخدمون لكل غرفة أسرة قابلة للطي لرقادهم وموائد قابلة للطي لتناول الطعام. وكان المحامون والصيارفة والقضاة يستقبلون أصدقاءهم ويتناولون طعامهم ويؤدون أعمالهم وينامون في المكان نفسه (وفي الوقت نفسه غالبا).

وكثيرا ما كان الضيوف والأطفال والخدم ينامون معا في مكان واحد،

وغالبا في فراش واحد. وكانت المراحيض. للقادرين على تركيب الأنابيب في الداخل، تقع أيضا في إحدى هذه الغرف المتعددة الأغراض (أما الشخص المتطرف في تحشمه فكان يجلى حاملا قناعا خاصا). وكانت كل غرفة تؤدي إلى الأخرى مباشرة، فقد كانت الدهاليز والأبواب المغلقة نادرة جدا في عام 1700.

ومن الواضح أن الخصوصية لا تقوم لها قائمة في مثل هذا المجتمع، فبدون غرفات تخصص لشتى الأغراض، وبدون غرفات خاصة، لا يستطيع إنسان أن يختلي بنفسه طويلا. وقد كانت بيوت الأغنياء والوجهاء تعج بالخدم ورجال الدين والمستخدمين والكتبة وأصحاب الدكاكين والأطباء والمدنيين والأرامل والأطفال والأصحاب. وكانت طوائف الزوار تأتي وتروح، تبيت ليلة أو بضعة أشهر. وطالما جأر المدرسون الخصوصيون بالشكوى لأنهم لا يستطيعون أن يدرسوا لأطفال السيد، فالحركة شديدة والغرف مزدحمة وهناك كثير من الأشياء التي تشتت الفكر وبسبب هذه الظروف عمد بعض الأثرياء إلى إيفاد أولادهم بعيدا إلى الكليات، برغم إدراك كل فرد أن الكليات هي أماكن للرذيلة والتحلل الأخلاقي والاضطرابات والعنف.

وحتى لويس الرابع عشر، ملك فرنسا عام 1700، أحاط نفسه بمعظم الأرستقراطيين في قصره بفرساي، فكل يوم ينال حوالي عشرين أو ثلاثين من هؤلاء النبلاء شرف مساعدة الملك حينما يذهب إلى دورة المياه أو شرف المشاركة في الشعائر اليومية لاستيقاظ الملك ونومه. وعندما وضعت الملكة حملها كان الجميع يحتشدون ليشاهدوا الحدث الملكي ويشاركوا فيه. وحتى أشد أمورنا خصوصية، وهو ليلة العرس، كانت مناسبة عامة منذ ثلاثة قرون، وكان الأصدقاء وأقارب العريس والعروس يقحمون أنفسهم عليهما بعد ذهابهما إلى الفراش وهم يتجرعون الشراب ويرقصون ويقضون معظم الليل في تبادل النكات.

وحيث أنه لم تكن هناك حياة خاصة لم يكن هناك سوى هوية مستقلة محدودة واهية، إذ كانت الحياة بكل جوانبها أمرا عاما لأنه لم يكن هناك إلا مساحة صغيرة تمارس فيها الحياة الخاصة. وكل الناس تقريبا، قبل سنوات 1700، كانوا يفتقرون إلى المساحة والغرف لينموا حياتهم وهواياتهم الخاصة. فغرفة النوم والحمام والمكتب، وهي «الاختراعات» التي توصلوا

إليها في العقد الأول من القرن الثامن عشر، كانت حوادث ذات دلالة في تطور الفرد.

ولكن لا الغرف الفارغة، ولا الغرف المليئة بما امتلأت به سائر الغرف، قادرة على صياغة الأفراد. فالتفرد يقوم على الخبرة الخاصة، ولا سيما خبرة الاطلاع الخاصة. وهو ما أصبح ممكنا بعد عام 1500 بفضل الكتاب المطبوع، وهو مصدر للمعرفة والخبرة يمكن (بل ينبغي) أن يقرأ ويهضم في خلوة.

وقبل اختراع المطبعة حوالي عام 1450 كانت كل المعرفة المكتوبة (الأدب والفلسفة والعلم) تكتب باليد. ولما كان النسخ عملية مرهقة كانت النسخ المتاحة من أي عمل محدودة. ولذا كان الناس يقرأون قليلا أو إذا حصلوا على شئ ذي أهمية خاصة كانت قراءته تتم بصوت عال للآخرين، ولذا كان معظم الناس يعرفون أساسا الأشياء نفسها. فقد كانوا يقرأون المادة المحدودة نفسها وكانوا يقرأونها جماعة، والقليل من الناس أتيحت لهم المعرفة التخصصية.

ولكن اختراع الطباعة وضع الكتب في متناول الجميع تقريبا. وزاد بشكل هائل عدد الكتب التي يمكن «نسخها». وأصبحت القراءة بصوت عال مضيعة للوقت، بعد أن تيسر للناس، على الأقل بين أعضاء الطبقتين العليا والمتوسطة، أن يقرأوا لأنفسهم. والقراءة على انفراد أسرع من القراءة جهرة، لكنها أدت أيضا إلى تفسيرات شخصية لا تتحكم فيها تفسيرات الجماعة. وكان من أثر ذلك أن أفكار الناس لم تعد تنمو على منوال واحد أو بالإيقاع نفسه. كما أتاحت الكتب للناس التخصص في بعض الموضوعات. ولما لم يعد الفرد الواحد قادرا على معرفة كل ما هو مكتوب، فقد تعلم مختلف الناس أشياء مختلفة وأصبحوا أكثر تخصصا في معرفتهم وأكثر فردية في خبراتهم.

ولكن نسبة ضئيلة من أهل أوربا في القرن الثامن عشر هي التي أتيح لها الانتفاع من الحيز الخاص الذي وفرته الغرف المنفصلة، ومن المعرفة المتفردة التي أتاحتها الكتب المطبوعة. ولم تصبح هذه الكماليات المقتصرة على الخاصة في متناول أيدي عامة فلاحي أوربا وعمالها إلا في القرن التاسع عشر. وحتى هذا لم يتم إلا بالتدريج. فانتشار معرفة القراءة والكتابة،

والرواية المسلسلة الرخيصة التي تصور عوالم الأفراد الخاصة المتخفية وراء الأدوار الاجتماعية، وحركات إنشاء المدارس العامة، وتكنولوجيا بناء الحيز الخاص وصلت ببطء مع الثورة الصناعية إلى أعضاء الطبقتين الدنيا والمتوسطة من الأوربيين والأمريكيين.

التصنيع والفردية

خلقت عملية التصنيع فرصا للفردية لم تكن في الحسبان في المجتمع التقليدي. فقد ضاعف تخصص العمل، الذي يعتمد عليه التصنيع، عددا من الأعمال البديلة وعددا من الخبرات المتاحة من خلال العمل. وبحلول القرن التاسع عشر لم يعد المرء مضطرا إلى أن يقتصر على الاختيار بين العمل في الكنيسة والعمل في الدولة أو مزاولة مهنة في ميدان القانون أو العلم أو التجارة. إذ أصبحت الفرص المتاحة وفيرة. بل إن العامل الذي كان تتحكم فيه ضرورة البحث عن مورد رزق، ولا يتاح له ترف الاختيار، كان يتطور بصورة مختلفة. (أي بصورة متفردة) عن طريق العمل الذي كان يضطر إلى ممارسته. وأصبحت قائمة الأشغال أو المهن، التي كانت تعد بالعشرات في القرن الثامن عشر، تعد بالمئات في القرن التاسع عشر، وبالآلاف في مطلع القرن العشرين. وسواء كان اختيار المرء منوطا بتعليمه أو بحاجة السوق البحتة، فقد تسنى للمرء لأول مرة في التاريخ البشري أن يحيا حياة مختلفة عن حياة جيرانه وأصدقائه.

إن تكاثر مجالات الاختيار وجد طريقه إلى كل جوانب الحياة. فلم يقف اختيار المرء عند حد العمل، بل انسحب إلى مكان إقامته وكيفية تزجيته وقت فراغه، والغاية التي يرمي إليها، وكيفية تنشئة أولاده، واختيار شريك حياته.

ويحفل أدب القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بالشواهد على الأفراح والأتراح المستجدة التي انطوت عليها الخيارات الفردية والحيوات المستقلة. فالروايات الشعبية التي تتناول موضوع شخصي ينتقل من الأسمال إلى الثراء كانت توحي للطبقة العاملة بأهداف بديلة للحياة، بينما أخذت روايات الطبقة الوسطى (التي لم تكن لها أي ضرورة في عصر أسبق وأكثر جماعية) تكشف عن خصوصيات حياة رئيس العمل أو القصاب أو العمدة

أو الجار في مئات الصفحات المليئة بالتفاصيل. وعمدت الصحف، شأن الروايات، إلى تقديم عروض مفصلة لأحداث، وكذا لفرص الشراء في الإعلانات) كانت مجهولة أو غير ضرورية في عهود أشد بساطة. وفي قمة الهرم الثقافي للمجتمع تغني الروائيون والشعراء (الرومانسيون) بالاستبصارات والمشاعر الفردية في تدفق صاخب للاستيطان والوعي الذاتي.

لقد ردد العصر الجديد صدى اعترافات روسو (كتيت عام 1770) وهي اعترافات كانت أكثر خيلاء وهشاشة في الوقت ذاته من اعترافات أوغسطين:

«إنني أشرع في عمل لم يسبقني إليه أحد، وإذا أنجزته، فلن يكون له مقلد، وغايتي أن أنشر على الناس صورة صادقة لإنسان كما صاغته الطبيعة دون تبديل، وهذا الإنسان هو أنا. أنا دون غيري. فقد عرفت نفسي وخبرت الناس. إنني لم أخلق على غرار أحد ممن رأيت. بل إنني لأتجاسر على القول إنني لم أخلق على مثال أي إنسان موجود. ولئن لم أكن ممتازا عنهم، فإنني على الأقل متميز. أما مسألة ما إذا كانت الطبيعة، حين كسرت القالب الذي حبستني فيه قد أحسنت أم أساءت فهذا أمر لا يمكن البت فيه إلا بعد قراءة كتابي هذا»[3].

إن المسلمات الفردية لعصر الرومانسية (من روسو إلى منتصف القرن التاسع عشر) هي بعينها مسلمات إمرسون في مقاله «الاعتماد على الذات».

إن إيمانك برأيك واعتقادك بأن ما تعتقد في صميم فؤادك أنه حق، هو حق عند الناس جميعا، لهو العبقرية بعينها... فلتثق بنفسك فإن الأفئدة لتهتز لهذا الوتر العنيد... ومن شاء أن يكون إنسانا، فلا يكون إمعة»[4].

لقد ابتكرت رومانسية القرن التاسع عشر ذخيرة من الصور والأفكار أصبحت منذ ذلك الحين لب النزعة الفردية الغربية. فالعبقري والبطل والرافض والفنان والمفكر والرائد بل المخترع إنما هي من بنات خيال القرن التاسع عشر. وأهمية الخيال والإبداع والشخصية والتعبير عن الذات والأحلام واللاشعور والوعي بالذات ظهرت منذ القرن التاسع عشر في الثقافة الأوربية والأمريكية. ولا يمكن فهم الأدب الحديث، وعلم النفس الحديث، والفن الحديث والأفكار السياسية الحديثة إلا بوصفها توسعا لهذا التحول الفذ في تاريخ العالم. فرجال هذا العصر الحديث ونساؤه هم

أول من أخذ بثقافة تضع التعبير الفردي والفرص الفردية في مكانة أعلى من المسايرة واتبّاع السلطة.

الطبقية والفردية في القرن التاسع عشر

عبر الفلاسفة والشعراء الرومانسيون عن رؤاهم الشخصية ليقرأها الجميع، ولكن لم تكن هناك سوى قلة تستطيع القراءة في أوائل القرن التاسع عشر.

وماذا عن الطبقات العاملة والطبقات الدنيا في المجتمع الصناعي؟ هل أصبحوا، بدورهم، يشعرون بفرديتهم على نحو أعظم إبان التصنيع وتوسع مجتمع السوق؟ إن معظم معلوماتنا عن الطبقات الدنيا مستقى من سجلات الحاكمين وقوانينهم. ولعلنا إذا نظرنا بأعينهم الناقدة أن نرى دلائل على وجود قدر أعظم من التعبير الفردي بين المحكومين أيضا.

وقد أصدر وزير الداخلية في ميونيخ بألمانيا في عام 1851 التقييم التالي للأخلاق الشعبية:

«إن زيادة الاستخفاف بالمقدسات وانتشار الكسل والعكوف على اللهو، وفتور الروابط العائلية، والغرور المتزايد، وبدعة عدم الاكتراث المتزايد بمصالح الجماعة في سبيل المصلحة الشخصية-هي جميعا أمارات تكشف بشكل متزايد، كلما ازداد ظهورها، عن أن أسر النظام الاجتماعي آخذة في الانهيار»[5].

لقد رفع الحكام عقيرتهم بالشكوى مع شيوع «الفساد الخلقي» في الرقص والسكر والجنس بل في الملبس. وتساءل نائب بافارى في لهجة خطابية: «هل لا يزال في وسعكم التمييز بين الخادمة وسيدتها، أو بين مستشار الملك وغلامه، أو بين الصراف ومدير البنك»؟. وأضاف فقال: «حتى الفلاح أصبح هو الآخر يلبس السترة ذات الأزرار المعدنية التي يرتديها أهل المدينة من أعضاء الطبقة الوسطى»[6].

إن من العسير دائما أن نحدد مقدار ما هو الجديد في هذا الكلام وما يدخل في باب الشكوى التقليدية للطبقة العليا أو الحكام أو جيل الشيوخ. غير أن تذمر الحاكمين في القرن التاسع عشر يعج بألفاظ جديدة من قبيل: الغرور والانعتاق والاستقلال والسلوك الماجن والطموح الاجتماعي

والوقاحة، والانعزال والطيش والأنانية. زيادة على ذلك فإن مثل هذا السلوك كثيرا ما كان يعزى إلى التغيرات الاجتماعية التي صاحبت التصنيع الرأسمالي في هذه الفترة: «لقد ضاع الإحساس بالحق والصواب... وحرمة الرباط العائلي، وانضباط البيت آخذة في التلاشي... ويسود الآن اتجاه نحو مزيد من الاستقلال في طرق الحياة التي يتبعها الناس... وكثير من الأشياء التي تلهي المرء أصبح متاحا... وتفككت الروابط لا بين معلم الحرف (الأسطى) وصبيه، ولا بين صاحب العمل والخادم وحسب، بل بين أعضاء دائرة الأسرة الصغيرة كذلك»[7].

وبالرغم من أن نظام تواعد المحبين على اللقاء هو أحد مصادر النمو الفردي التي لم تظهر إلا في وقت لاحق في القرن العشرين، فإنه يبدو أن شعبية الرقص في القرن التاسع عشر، وتناقص نفوذ الأسرة في عملية الزواج، قد زادا من احتكاك الأفراد في المجتمع على مستوى فردي، كما زادا من التجارب الرومانسية.

إن زوال علاقة النقابة التقليدية، التي كانت تربط الأسطى بالصبي، ضاعف أيضا وقت الفراغ وفرصة التعبير عن الذات فقد كان في مقدور العامل، قبل تطور فنون الإدارة العلمية في القرن العشرين، أن ينقاد خارج المصانع كميوله ورغباته الشخصية التي كان يحرمها عليه الأسطى اليقظ فيما مضى، وأصبح يحرمها عليه المدير الواعي بالزمن فيما بعد. وهكذا يصف أحد الملاحظين لحوض بناء السفن في نيويورك في منتصف القرن التاسع عشر العمل في الصباح فيقول:

«في الثامنة والنصف صباحا تهل علينا، في الحوض الذي نعمل به، الخالة آرلي ماك فان، وهي سيدة ذكية طيبة، ولكنها فظة الطبع إلى أقصى حد، فهي مثل خشن لهذا الضرب من العجائز الطيبين، تظهر في الفناء تحمل سلتين كبيرتين مملوءتين بالكعك والخبز والحلوى والفطائر، فنسعد لظهورها.. . ومنذ أن تلوح سلة العمة آرلي إلى أن يتزود كل رجل وصبي ورئيس للعمال وجميع من في الفناء بما يريدون من حلوى وفطائر من حمولتها (نظير مليم للقطعة)، منذ بداية العملية حتى نهايتها كانتا لفطائر تباع بسرعة غير عادية. وكانت العمة آرلي تجوب الفناء عادة وتقدم لجميع العاملين ما لديها في حوالي نصف ساعة. وبذا تصل إلى الساعة

التاسعة والنصف مما يعطينا ما يتراوح بين عشر دقائق وخمس عشرة دقيقة «لالتقاط الأنفاس» أثناء تناول الطعام، والجميع يتمهل «أثناء وقت تناول الكعك».

وبعد الانتهاء من ذلك، كنا نعود إلى العمل، إلى أن يظهر جوني جوجين، بائع الحلوى الإنجليزي، الذي كان يأتي دائما الساعة العاشرة والنصف بطاولته الكبيرة-التي يبلغ حجمها حجم مائدة طعام متوسطة الحجم-يدفعها أمامه وقد غطتها صنوف من أصابع الحلوى التي يغطيها السكر، كلها تباع نظير مليم واحد.

وقد أنفق الجميع من رؤساء وصبيان ورجال من ثلاثة ملاليم في شراء سلع جوني الحلوة، كما أمضوا أيضا من عشر إلى خمس عشرة دقيقة في أكلها. وعادة ما كان جوني يرحل بطاولته وقد فرغت تماما، وذلك حتى الساعة الحادية عشرة-وهو الوقت الذي كان الجميع يغادرون فيه الفناء ليذهبوا للشراب في إحدى الحانات المفضلة»[8].

إن المرء ليدهش بعد قراءة فقرات مثل هذه، للفرص المتاحة للنمو الشخصي في الجو المتمهل البهيج الذي كان يسود مكان العمل في عهد الصناعة المبكر، وكذلك لتشابه التصرفات الفردية فلم يكن العاملون قد أصبحوا بعد مقيدين بروتين الآلة (على الأقل خارج المصانع)، بل كانوا لا يزالون قادرين على إشباع الاحتياجات الفردية للمتعة والزمالة في العمل لكنهم جمعيا «من رؤساء وصبيان ورجال» يعطون سنتا للخالة آرلي وسنتين لجوني جوجين ثم يذهبون إلى الحانة.

لقد زادت فرص التعبير الفردي من خلال النشاط الذي يمارسه المرء في أوقات الفراغ منذ منتصف القرن التاسع عشر، ولكن الانضباط داخل مكان العمل قد ازداد أيضا مع نهاية القرن التاسع عشر. كان نظام الآلة، وليس رؤية الخالة آرلي أو الحاجة إلى كأس شراب، هو الذي يتحكم فيهم. «لم يعد الأمر ببساطة هو أن يستفيد العامل الفرد من الاختراعات الميكانيكية للحصول على نتائج محددة»، كما أشار عالم الاقتصاد الأمريكي ثورستين فبلن Thorstein Veblen عام 1904 وإنما كان الأمر على النحو التالي: زادت الآلات من قدرة العامل على إنجاز عمله. لكن الطابع «المميز بصورة خاصة للفترة الحديثة» من عمل الآلة-كما يضيف فبلن-هو أن النظام الصارم الذي

يسير عليه إنتاج الآلة صار يهيمن على العامل:

«فهو الآن يؤدي هذا العمل بوصفه عنصرا في عملية ميكانيكية تتحكم حركتها في حركاته هو... فالعملية تصبغ إشرافه على الآلة وتوجيهه لها بصبغة نمطية موحدة. فإذا تحدثنا من الناحية الآلية لقلنا إن الآلة لم تعد ملكا له يصنع بها ما يخطر بباله»[9].

إن المصنع الحديث الذي يرتكز على الآلات لا يشجع العمال على التعبير عن مقدرتهم على الخلق (وهو ما كانت تقوم به الأدوات والآلات البسيطة في أماكن العمل التقليدية) وإنما يتطلب انتباها دائما، وتفكيرا آليا، ومسايرة لما هو موجود:

«إن مهمته هي أن ينتبه للآلة ولعملها في الإطار الذي تفرضه العملية الجارية. وتفكيره في المصنع يقتصر على التفكير في وحدات الحجم والدرجة الموحدة. فإذا أخفق في القياس الدقيق-زيادة أو نقصانا-فإن مقتضيات العملية تصحح الانحراف، وتجعله يفهم ضرورة المسايرة المطلقة.

يؤدي هذا إلى تنميط الحياة الذهنية للعامل في إطار العملية الآلية التي تزداد إحكاما وثباتا كلما زاد شمول وكمال العملية الصناعية التي يلعب فيها دورا.

إن العملية التي تقوم بها الآلة هي تنظيم صارم ثابت لذكاء المرء، فهي تقتضي تفكيرا دقيقا لا يتوقف، ولكنه تفكير يخضع لمقاييس الدقة الكمية. ويمكن القول بصفة عامة إن أي نوع آخر من الذكاء من جانب العامل لا تعود له بفائدة، بل هو أسوأ من ذلك، إذ أن عادة التفكير في شيء آخر خارج الإطار الكمي سيشوش فهم العامل الكمي للحقائق التي ينبغي عليه أن يتعامل معها»[10].

إن من الصعب أن نقرر إن كانت الطبقات العاملة في المجتمع الصناعي قد أصبحت في نهاية القرن التاسع عشر أكثر أو أقل فردية مما كانت عليه في بداية القرن أو منتصفه-ولكن الواضح أن الثورة الصناعية الرأسمالية قد بدأت عمليات أدت إلى إضفاء أبعاد فردية على تجارب الإنسان، كما استلزمت في ذات الوقت ضروبا جديدة المسايرة الآلية وسننظر أولا في الجانب الإيجابي من هذا التطور-المثال الليبرالي في أواخر القرن التاسع عشر-ثم نعود إلى بعض القسمات السلبية في «المجتمع المروض» الحديث:

انتصار الليبرالية

إن أي بحث يدور حول الفردية في العصر الحديث ينبغي أن يعمل حسابا لانتصار ليبرالية الطبقة الوسطى في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر. فالليبرالية كالمثل العليا الرومانتيكية الغربية التي سبقتها-عقيدة غربية خالصة ترجع إلى عهد التصنيع، وهي كالرومانتيكية، كانت فلسفة للطبقة الوسطى المتعلمة الجديدة، التي أعطت الأولوية للحرية الفردية.

وربما كان في القول «بانتصار» الليبرالية شيء من التفاؤل، فالليبرالية لم تصبح إطلاقا الفلسفة الغالبة في المجتمع الأوربي أو الأمريكي أو غيرهما. غير أن الدعوة إلى المثل العليا الليبرالية قد اتسمت في القرن التاسع عشر(أو بتعبير أوسع من عام 1776 إلى عام 1914) بقدر من الإلحاح والقوة لم تتصف به في أي وقت قبل ذلك أو بعد. فالقرن التاسع عشر حظي «بالانتصار» الوحيد الذي عرفته الليبرالية.

وكانت المثل العليا لليبراية هي حرية الفكر وحرية التعبير والتسامح والخلاف، والتعليم العام والاقتراع العام وقدرة العقل وقوة الأفكار وقداسة الفرد، ويمكن إرجاع نموها إلى التوسع التدريجي في الاقتراع وإلى إلغاء القنانة والرق، نمو التعليم العام ونمو عقيدة التجارة الحرة، وحتى إلى نمو تشريعات الرفاهة والرعاية الاجتماعية (وإن كانت الليبرالية لم تتبن الاشتراكية قط).

ويستحسن أن ننظر في وثيقة من أشهر وثائق الحركة والعصر، هي مقالة جون ستيوارت مل بعنوان في الحرية التي كتبها مع زوجته هارييت تيلز Harriet Taylor بين عامي 1855 و 1858 ونشرها عام 1859 (وهو العام الذي نشر فيه دارون كتابه أصل الأنواع).

كتب مل يقول: «إن موضوع هذه الرسالة هو تأكيد مبدأ واحد في غاية البساطة». ثم أضاف:

«ذلك المبدأ هو أن الغاية الوحيدة التي تبيح للناس، أفرادا أو جماعات، التدخل في حرية فعل أحد الأفراد، هو حماية الذات وأن الهدف الوحيد الذي يجوز من أجله استخدام القوه ضد أي عضو في جماعة متمدنة ضد إرادته، بحيث يكون هذا الاستخدام مشروعا، هو دفع الضرر عن غيره. أما صالحه الخاص، المادي أو المعنوي فليس مبررا كافيا. فلا يجوز إجباره على

القيام بعمل ما أو الامتناع عنه، بحجة أن هذا في صالحه-أو أنه سيجعله أسعد حالا، أو لأن ذلك-في نظر غيره-هو الحكمة أو حتى الصواب، فهذه أسباب وجيهة للاعتراض عليه، أو لإقناعه، ولكنها ليست أسبابا كافية لإكراهه وإجباره.»[11]

وتكشف هذه العبارات عن جوانب التحرر وجوانب القصور في الليبرالية الرأسمالية البورجوازية فهي تنتقل بالمفهوم الطبقي للحرية (عند هوبز ولوك) إلى عصر بدأت تظهر فيه بوادر الاقتراع العام والتسامح (أدخل مل الطبقات العاملة غير أنه استبعد الأطفال والبرابرة) وهي تستخلص النتائج المنطقية من الاعتراف، الموجود ضمنا لدى هوبز، بعدم وجود حقائق مطلقة، وبأنه لا وجود إلا للقوة والعقل البشري.. وهي تعظم من شأن الفرد بينما تحد من سلطة الدولة والجماعة. ولكنها إذ تنطلق من التسليم بإمكان رسم خط فاصل بين الفعل الفردي و«الضرر الذي قد يلحق بالآخرين» تقبل برؤية للفرد تجعل منه في انفصاله شيئا مقدسا (الذرة المنعزلة ذات الاختيار الحر في مجتمع السوق). إن مقاله في الحرية وصية للتكامل الفردي والحرية لأنها لم تعد مضطرة إلى عمل حساب لفكرة المصلحة العامة والمسئولية المتبادلة التي كان مجتمع السوق قد أخذ في القضاء عليها. والقول بأن حرية المرء تنتهي حيثما تبدأ أنف غيره (إن أردنا التبسيط) لا يصلح دليلا نافعا للتشريع السياسي إلا في مجتمع يرتبط فيه الناس بعضهم ببعض كأغراب.

ومن سوء الحظ أن دفاع مل عن حرية الفكر والتعبير لا معنى له في مجتمع ما قبل السوق الذي تحكمه المطلقات التقليدية. فهو يقوم على مسلمات لا يقرها المجتمع التقليدي: كالقول باحتمال الخطأ في رأي الأغلبية وبأن من الواجب تحديه، حتى إذا كان صائبا لا يصبح عقيدة أو رأيا متعصبا، وأن القيام باختيارات، ولو كانت خاطئة، ضرورية لنمو الفرد.

فمجتمع السوق خلق الشروط الضرورية لنزعة مل الفردية ونزوعه إلى الشك وعقلانيته وتفضيله للتغير الدائم، إذ حرر الفرد بحيث أصبح في مقدوره أن يكون لنفسه آراءه الخاصة. وقد خلع قداسة على عملية خلق الأفكار ومناقشتها (تبادلها في السوق) وذلك لغياب أية أهداف أزلية ثابتة. كما نجد الحرية الفردية لغياب فكرة الجماعة. غير أن الأفراد بدون جماعات

قد يجدون أنفسهم يمرحون في البرية دون أن يكون لديهم؟ ما يقولونه.

غير أن هذه لم تكن أبدا مشكلة بالنسبة إلى مل. صحيح أنه ربما كان أعلم أهل عصره. ولكن ما معنى مفهومه في التحرر من القيود بالنسبة للطبقات الدنيا وغير المتعلمة؟ لقد ساق مل طائفة من الأمثلة ذات الدلالة البالغة وهو يناقش موضوع النتائج المدمرة التي يمكن أن يفضي إليها التعبير الحر:

«لا يدعي إنسان أن الأفعال يجب أن تتمتع بحرية تعادل حرية الرأي، بل إن الآراء، على عكس ذلك، تفقد حصانتها عندما يكون من شأن الظروف التي نعبر فيها عنها، أن تجعل من هذا التعبير تحريضا أكيدا على القيام ببعض الأفعال الضارة، فالقول بأن تجار الغلال يجوعون الفقراء أو أن الملكية الخاصة لصوصية-هو قول لا ينبغي أن نتعرض له حينما ينشر في الصحف. ولكنه يستحق العتاب حقا عندما يدلى به شفاها. أمام غوغاء ثائرة متجمهرة، أمام منزل تاجر غلال، أو إذا وزع بين أعضاء هذه الغوغاء ذاتها في صورة منشور»[12].

فلماذا اختار هذين المثلين من بين كثير من الإمكانات الأخرى؟ من الواضح أن مل ينظر إلى الطريقة التي تصبح بها الأفكار أفعالا من منظور هذا الجانب (أي جانب الطبقة المتوسطة) في الجدل السياسي الاقتصادي. فهو يشعر بأن الخطر على التعبير الحر لا يأتي من آراء الطبقة العليا في الحرب أو العنصرية، ولا من أفكار الطبقة الوسطى عن شنق اللصوص، أو سجن المدينين، أو الكسب الحرام من التدليس في الإعلانات. وإنما نصل إلى الحد الخطر بين الأفكار والأفعال، في رأي مل، عند النقطة التي يتصرف فيها الغوغاء الهائجة وفق أفكار اشتراكية أو فوضوية.

فمل في نهاية الأمر إنما يتحدث عن حرية طبقته، مثله في ذلك مثل هوبز ولوك، والفارق بينهما وبينه، أن طبقته ليست الطبقة الوسطى الباحثة عن المكاسب، بل الطبقة الوسطى المتعلمة المفكرة. فهو يتحدث عن حرية المثقف، ومنها يتطرق إلى طبيعة الإنسان الأخلاقية»[13] والواقع أن دفاع مل عن حرية الصحافة دفاعا يكاد يكون مطلقا هو من معالم تاريخ الحرية والفردية الإنسانية أما عدم تنبهه إلى أن الطبقات الفقيرة والعامة في عصره ليس لها صحافة أو فرصة للإعلام، فهو، علامة على محدودة

ليبرالية الطبقة الوسطى. والقول بأنه كان من الممكن أن يعترض على محتويات صحافة الفقراء-لو ظهرت صحافة كهذه-قد يكون علامة على نوايا ليبرالية الطبقة الوسطى.

أما إخفاق الليبرالية في القرن العشرين فهو أمر وثيق الصلة بخيبة الأمل في رشد الإنسان وطبيعته الخيرة في أعقاب حربين عالميتين. كذلك كان من عوامل إصابة الليبرالية بالشلل تلك الخطط التي رسمت في القرن العشرين لترويض لإنسان والتلاعب به، بدلا من تعليمه والاستماع إليه (كما سوف نتبين بعد قليل). ولكن هذا الإخفاق وثيق الصلة أيضا بما انطوت عليه الليبرالية ذاتها من تناقضات. فقد كان يسعى (كما سعى لوك) إلى التوفيق بين ضرب معين من الفرصة الفردية (هو حقا عظيم الأهمية، وأعنى به التعبير عن الذات وحرية الفكر) وبين ما يستتبعه هذا العالم من محافظة على عالم الملكية الخاصة، وتفاوت في القوة والتعليم وفرص التعبير فإذا كان جون ستيوارت مل نفسه قد التزم الحذر في تأييد حق جميع الطبقات في التعبير الفردي عن جميع القضايا، فما بالك بالحذر، بل الرعب، الذي يمكن أن يتملك غيره من أصحاب المصالح الذاتية؟

مجتمع الجمهور المروض: رأسمالية الشركات الكبرى في القرن العشرين

إن أي حكم تصدره عن حالة الفردية في القرن العشرين لا بد من أن يعقد موازنة بين الاهتمام «بالذات» في الثقافة الحديثة، وهو الاهتمام الذي لم يكن له نظير تاريخي، وبين العدد الهائل من الطرق التي يتم بها التلاعب بالأفراد وتدبير أمورهم (أي ترويضهم). وإن فهم بعض طرق السيطرة الحديثة قد يقدم لنا إطار نستطيع أن نفهم من خلاله الأشكال المختلفة للبحث عن الهوية.

إن المصنع يصلح نقطة انطلاق جيدة: إن نظام خط التجميع Assembley Line (هو رمز بيئة) العمل الخاضعة للتحكم الدقيق بالنسبة لمعظم الناس وهو يمثل واقع هذه البيئة بالنسبة للكثيرين. وقد كتب هنري فورد في سيرته الذاتية يقول إن «الفكرة بصفة عامة جاءت من الترولي المعلق الذي يستخدمه مغلفو«اللحوم» في شيكاغو في رص اللحم البقري. والواقع أن

أول خط تجميع حديث كان «خط تفكيك» توصلوا إليه في سلخانات شيكاغوا وسينسيناتي في أواخر القرن التاسع عشر. وجرب فورد الفكرة لأول مرة في عام 1913 في صناعة المولدّات.

فبدلا من أن يقوم كل فرد بتجميع التسعة والعشرين جزءا في المولّد، وضع 29 شخصا في خط تجميع متحرك، فكان كل شخص يركب جزءا واحدا فقط. وقد قام بتحريك الخط بالكهرباء ورفعه حتى يكون في متناول العاملين. وبهذا استطاع أن ينتج أربعة أضعاف المولدات في الفترة الزمنية نفسها. وفي أواخر ذلك العام أدخل فورد خط التجميع في إنتاج السيارة بأكملها. وفي عام 1914 تم إنتاج ثمانية أضعاف السيارات في الفترة الزمنية نفسها.

بعد هذا الاختراع تغير العالم بشكل لا رجعة فيه، ففي ذلك العام تم إنتاج 300 ألف سيارة فورد من طراز ت. ومع حلول عام 1924 كان المصنع ينتج حوالي مليوني سيارة، وكان سعر السيارة 290 دولارا. واستطاع فورد بذلك أن يخفض السعر إلى النصف في عشر سنوات وأن يصنع أكثر من نصف السيارات التي تجري في طرقات العالم. إن الإنتاج على نطاق واسع قد مهد الطريق للاستهلاك على نطاق واسع أيضا. وخلق عصر السيارة الخاصة فرصا للعزلة ووقت الفراغ والحراك الشخصي، وهذه هي المصادر الرئيسة للفردية في القرن العشرين. وفي الوقت نفسه كان نجاح فورد في عملية خط التجميع تعني أن تقسيم العمل (الذي يسميه البعض «تقسيم الإنسان») سيصبح منذ ذلك الحين سمة ثابتة للمجتمع الصناعي.

ولتحويل ذلك النوع من العمال الذين عرفتهم الخالة آرلي إلى أجزاء من الآلة الإنسانية النى تنبأ بها ثورستين فبلن، الأمر يحتاج إلى ما هو أكثر من خط التجميع. فحتى قبل أن يبدأ هنري فورد في التحكم في المصنع الحديث كان مهندس أمريكي آخر هو فريدريك تيلر Fredrick Taylor قد اخترع طريق للتحكم في العمل أصبحت تعرف باسم الهندسة الصناعية. فقد حلل تيلر عمل كل عامل إلى سلسلة من الأفعال التي تشبه حركات الآلة-الانثناء، والاستدارة، الدفع، الرفع-وحسب الزمن الذي يستغرقه كل جزء من العمل بساعة التوقيت، ثم ميز بين الأفعال «الأساسية» «وغير الأساسية» في العمل، وحدّد أكثر الحركات فاعلية والزمن الذي تستغرقه. ويشرح تيلر

المسألة فيقول: «إن ما أطلبه من العامل ليس أن يظل ينتج بمبادرة منه وإنما أن ينفذ في غاية الدقة الأوامر الصادرة له، حتى أدق التفاصيل»[14].

وتوقع تيلر أن تعود «الإدارة العلمية» للعمل بالفائدة على العمال وأصحاب الأعمال على السواء. ولكن ما قاله هو نفسه في وصف كيفية تطبيق هذه العملية في مصنع الصلب في بثلهم Bethlehem Steel في العقد الأخير من القرن الماضي يظهر كيف أن نصيب الأسد من الإنتاج الزائد تحول إلى أرباح للشركة.

«شميت»، أنت عامل من الطراز الأول في تعاملك مع الحديد الخام عند خروجه من أتون الصهر، وتعرف عملك جيدا (وجه تايلور كلماته لعامل قوي ولكنه غير مدرب). ولقد ظللت تتعامل مع ما معدله 12,5 طن يوميا. أما أنا فقد قمت بدراسة دقيقة لعملية تصنيع الحديد الخام، وأنا واثق من أنك تستطيع أن تنجز في اليوم الواحد أكثر بكثير مما كنت تنجزه. ألا تعتقد أنت نفسك أنك إن بذلت جهدا حقيقيا يمكنك أن تنتج 47 طنا من الحديد الخام في اليوم بدلا من 12,5 طن؟.

شرع سميث في العمل (وهو مرتاب ولكنه راغب في التعاون) وطوال اليوم وفي فترات منتظمة كان يقف أناس في مستوى أعلى منه يحملون ساعة ويقولون له: «التقط لوح الحديد، سر، إجلس واسترح. سر-استرح».. الخ. كان يعمل عندما يطلب منه أن يعمل، وكان يستريح عندما يطلب منه أن يستريح. وفي الساعة الخامسة والنصف بعد الظهر كانت الأطنان السبعة والأربعون التي أنتجها يجري تحميلها في عربة. ولم يحدث إطلاقا أن أخفقت في العمل بهذا المعدل أو في أداء العمل الذي طلب منه خلال السنوات الثلاث التي أمضاها في المصنع. وخلال هذه الفترة كان يتقاضى أكثر من 1,85 دولار يوميا في المتوسط تقريبا-أي أعلى في الأجر بنسبة 60٪ مما دفع للآخرين الذين لا يعملون بهذه الطريقة. وجرى اختيار عامل بعد الآخر ليدرب على معالجة الخام بمعدل 47 طنا في اليوم إلى أن تمت معالجة الحديد الخام كله بهذا المعدل»[15].

في الأيام الأولى من الإدارة العلمية كان العمال يشعرون بالغيظ لحصولهم على زيادة في الأجر تصل إلى 60٪ مقابل زيادة في العمل تصل إلى 400٪. كما كانوا يلتهبون غيظا بسبب عجرفة الساعة الميقاتية وأوامر الملاحظين

الذين تخرجوا لتوهم من الجامعة، والذين يخبرونهم كيف يستخدمون الجاروف ويرفعونه. وكثرا ما أضرب العمال، ولكن طوال القرن العشرين تم تكريس قدر من الذكاء والخبرة لمضاعفة علوم تنظيم العمال-علوم الإدارة، علم النفس الصناعي، إدارة العمل-جعل العمال يفقدون في أحيان كثيرة الوعي بأنه يجري التلاعب بهم، ويظنون أن هذا التلاعب هو في الواقع اهتمام من جانب الشركة.

واكتشف ألتون مايو Elton Mayo، أحد مؤسسي «علم النفس الصناعي»، في تاريخ مبكر عام (1924) من خلال تجاربه التي أجراها على العمال في مصانع هوثورن التابعة لشركة وسترن إليكتريك خارج شيكاغو أنه كلما أدخل تغيرات على ظروف العمل لدى «جماعة ضابطة» يجري عليها التجارب، ازدادت إنتاجيتها. فسواء زاد الإضاءة أو الرطوبة أو الحرارة «أو أنقصها أو أرجع الظروف إلى حالتها السابقة فإن الإنتاج كان يزداد. وهكذا كان تأثير هوثورن Hawthorne Works» الذي اكتشفه هو أن العمال يستجيبون بشكل إيجابي إذا ما أصبحوا موضوعا للتجارب. ومجرد وجود الموجهين يحومون ويدخلون التغييرات على شيء ما، ويقومون بالرقابة-كان كافيا لإعطاء العمال شعورا باهتمام الإدارة بهم. ولكن الدرس الذي استخلصته الإدارة من ذلك لم يكن في وسع العمال القيام بدور فعال في إدارة مكان عملهم، وإنما من الممكن التلاعب بهم كالأطفال الحريصين على جذب انتباه آبائهم.

ولقد خصص قدر كبير من التعليم والعلم والهندسة في القرن العشرين للتحكم في أماكن العمل والتلاعب بها. وكثيرا ما كانت الجهود الرامية إلى زيادة الكفاءة والإنتاجية وللتوصل إلى تنظيم أكثر «عقلانية»، تؤدي إلى جعل سلوك العمال والعاملات أكثر آلية وأكثر طفولية في تفكيرهم ومشاعرهم. وبالمثل

خصص كثير من حقول المعرفة الجديدة في القرن العشرين للتحكم في الجمهور والمستهلك. ومن المرجح أن كمية الوقت والموارد المالية التي أنفقها علم النفس الناشئ (مثلا) في القرن العشرين على دراسة وسائل التحكم والإدارة أعظم بكثير مما أنفق على زيادة الاستقلال الذاتي للفرد بالرغم من صعوبة قياس هذه المسألة. وفي عالم القرن العشرين الذي تهيمن عليه الشركات الكبرى كان يخصص عادة قدر أكبر من الأموال للدراسات والبحث

والتدريب في مجالات تستهدف الإقناع لا الاستكشاف. وكانت هناك أقسام علمية أكاديمية، ومعاهد كاملة ومراكز بحوث وشركات للنشر والإعلام (تدعمها الشركات عادة) تعمل من أجل اكتشاف طرق دائمة التجدد لصياغة الرأي العام أو رأي المستهلكين، فتضع تصميم وسائل أكثر خفاء لأساليب كان من الممكن أن توصف بأنها «كذب» لدى جيل أسبق، أقل تكيفا مع العلاقات الاجتماعية.

إن قدرة مجالين اثنين فقط - هما العلاقات العامة والإعلان - على التلاعب بالآراء والتأثير في القرار الفردي مع التظاهر بتوسيع عالم الاختيار الفردي هي قدرة هائلة. ويكفينا أن نتأمل أمثلة قليلة مستقاة من خبرات الحياة العملية لأحد العاملين في هذه الفنون الجديدة في سنوات 1930، هو إدوار دل. بيرنيز Edward L. Bernays، لنجد فيها ما يغني عن مجلدات. يشرح بيرنيز في مذكراته كيف ساعد جورج واشنطن هل، بشركة الدخان الأمريكية، على حث النساء على الجهر بالتدخين وبناء على مشورة محلل نفساني كان يرى أن النساء يتصورن أن السجائر بمثابة «مشاعل للحرية» قام بيرنيز بالإعداد لموكب تسير فيه المدخنات في عيد الفصح في نيويورك عام 1929. وجعل سكرتيرته ترسل تلغرافات لثلاثين من الفتيات من علية القوم في المدينة، وهذا نصه:

«من أجل المساواة بين الجنسين، ومن أجل مناهضة تحريم آخر مفروض على بنات جنسنا قررت مع غيري من الشابات أن نوقد مشعلا آخر للحرية، بتدخين السجائر أثناء مسيرتنا بالشارع الخامس يوم عيد الفصح»[16].

وقد أثار الحدث ضجة قومية، فنشرت صور النساء بالصحف في أرجاء البلاد. واستجابت النساء من نيويورك إلى سان فرنسيسكو ودخّن جهارا. وأدرك بيرنيز: أن العادات القديمة المتأصلة يمكن القضاء عليها عن طريق إصدار نداء مثير، تنشره شبكة من وسائل الإعلام»[17].

لكن هذا لم يكن إلا البداية لشركة جورج واشنطن هل، شركة الدخان الأمريكية. فالنساء لم يدخن السيجارة التي تنتجها الشركة، سيجارة اللكي سترايك، لأن غلاف العلبة الأخضر الذي رسمت عليه عين الثور الحمراء يتنافر مع ألوان ملابسهن. ولذا دعا هل بيرنيز إلى مكتبه في ربيع عام 1934 ليسأله عما يمكن عمله، فاقترح الأخير تغيير الغلاف إلى لون أكثر

حيادا. فرفض هل بكل شدة: فهو لم ينفق ملايين الدولارات في الإعلان على غلاف ليغيره بعد ذلك. فاقترح بيرنيز: إذن غير لون الموضة إلى الأخضر، وكانت مثل هذه الفكرة هي التي تلقى قبولا لدى جورج واشنطن هل. فاعتمد مبلغ 25 ألف دولار:

«وكان هذا بالنسبة لي هو بداية ستة أشهر من النشاط الرائع والمثير، أعني أن أجعل الأخضر لون الموضة.

وكنت قبل بضع سنوات قد سألت ألفرد ريفز من الرابطة الأمريكية لمنتجي السيارات عن الطريق التي خلق بها سوقا في إنجلترا للسيارات الأمريكية على ضيق طرقها وتعرجها.

فأجابني: «لم أعمل على بيع السيارات بل قمت بحملة في سبيل إيجاد طرق أوسع وأكثر استقامة، وتلا ذلك بيع السيارات الأمريكية».

وكان هذا تطبيقا للمبدأ العام الذي أطلقت عليه فيما بعد اسم هندسة الإذعان أو الموافقة. فكما يفعل المهندس المعماري، أعددت تصميما شاملا، ومخططا إجرائيا كاملا، وحددت أهدافه التفصيلية، ونوع البحث والاستراتيجية والموضوعات والتوقيت اللازم للنشاطات المخططة»[18].

ويا لها من نشاطات! لقد أعدت دراسات سيكولوجية عن تداعيات اللون الأخضر. وقام «مشجع مجهول» بإرسال المبلغ المرصود في الميزانية كله، وقدره 25000 دولار لمنظم أهم حفل راقص للمجتمع الراقي آنذاك حفلا أخضر. وتم تشجيع أحد منتجي الحرير على «الرهان على اللون الأخضر»، فأقام مأدبة لمحرري الموضة، كانت قائمة الطعام فيها خضراء وكل الطعام أخضر، وقام أحد علماء النفس فحدثهم عن اللون الأخضر. ثم حاضرهم رئيس قسم الفن بكلية هنتر عن «اللون الأخضر» في «أعمال أعلام الفنانين»:

«وقد دهشت لسرعة إقبال العلماء والأكاديميين وأهل الخبرة على المشاركة في مثل هذه الأمور. وعلمت أنهم رحبوا بهذه الفرصة السانحة لبحث موضوعهم الأثير، وتمتعوا بالدعاية الناجمة عن ذلك فإن فعاليتهم، في عصر وسائل الاتصال، كثيرا ما تعتمد على ظهورهم على الملأ»[19].

ولما بشرت الصحف «بخريف اخضر» و«شتاء أخضر» أنشئ مكتب لموضة اللون «قام بتنبيه العاملين في حقل الموضة إلى أن اللون الأخضر هو سيد

الألوان» في الملابس وفي القطع الكمالية (الإكسسوارات) وحتى ديكورات المنازل من الداخل. وأرسلت 1500 رسالة إلى مصممي الديكور وتجار الأثاث تدور حول سيادة اللون الأخضر، وذلك حتى يضمنوا انضمامهم إلى الاتجاه الجديد، وتم إغراء رئيس حفلة الموضة الخضراء بالسفر إلى فرنسا ليضمن تعاون صناعة الموضة الفرنسية والحكومة الفرنسية (التي تعاونت اعترافا منها بالقوة الشرائية للمرأة الأمريكية). وتكونت لجنة ضيافة لفريق الموضة الخضراء ضمت بعضا من ألمع الأسماء في المجتمع الأمريكي، كالسيدة حرم جيمس روزفلت Mrs. James Poosevelt والسيدة/ حرم وولتر كريزلر Mrs Ealter Chysler والسيدة حرم أرفينج برلين Mrs. Irvang Berlin والسيدة حرم آفريل هاريمان Mrs Averell Harriman. وأقامت اللجنة سلسلة من حفلات العشاء دعت إليها ممثلي صناعات القطع الكمالية لتشجيعهم على توفير القطع الكمالية الخضراء التي تتمشى مع الأزياء الخضراء الواردة من باريس.

فلما اشتدت الحملة ركب سائر المنتجين الموجة، فأعلن أحدهم عن طلاء أظافر جديد أخضر زمردي، وأدخل آخر الجوارب الخضراء. وبدأ ظهور المعروضات الخضراء في الفترينات، في فيلادلفيا أول الأمر، وأخيرا في سبتمبر ظهرت في محل أولتمان بالشارع الخامس في نيويورك. وقامت مجلتا فوج وهاربرز بازار بتقديم الموضة الخضراء على أغلفتها. وأخيرا انضمت «المعارضة البريئة إلى الحملة. «فعرضت سجاير كامل Camel< فتاة ترتدي زيا أخضر مقلما بالأحمر-وهي نفس ألوان علبة سجائر لكي سترايك»[20].

وهكذا اعترف المنافسون ذاتهم بأن لكي سترايك هي قمة الموضة.

إن «الثورة الخضراء» التي قامت سنة 1934- تثير عددا من الأسئلة الطريفة حول استخدام الموارد في المجتمع التجاري الذي تهيمن عليه الشركات الكبيرة. فماذا كان يفعل كل هؤلاء الناس الذين يروجون «للون الأخضر» في عنفوان الكساد الاقتصادي الأمريكي؟ وكيف يبدد كل هؤلاء الناس-على ذكائهم ونفوذهم-وقتهم وطاقتهم في هذا النشاط السخيف، بل الضار للصحة في نهاية الأمر، مع وجود قضايا اقتصادية أساسية تحتاج إلى علاج؟ هل هذه هي الطريقة التي يواجه بها أفضل وأذكى أعضاء

المجتمع، الذي تسيطر عليه الشركات الكبيرة، الأزمة، ألا توجد خطط أخرى للقيام بنشاط أكثر فائدة؟

على أن حملة لكي سترايك تثير أسئلة أخرى أشد إزعاجا، حول معنى الفردية في المجتمع الذي تهيمن عليه المصالح التجارية والشركات الكبيرة وإمكاناته. فمن الذي كان يعرف ما يحدث-باستثناء جورج واشنطن هل وإدوارد بيرنيز؟ وأي نوع من أنواع الحرية أو القهر حرك أرباب الصناعات (من منتجي القطع الكمالية مثلا) الذين انضموا بكل حماسة إلى موكب «الثورة الخضراء» ليجنوا الأرباح؟ وأي نوع من الفردية كان يبديه أولئك المثقفون والصحفيون وأعضاء المجتمع الراقي الذين شاركوا في الحملة؟ وعندما ألقى الفنانون وعلماء النفس محاضراتهم في ذلك الخريف عن أهمية اللون الأخضر كانوا يقولون ما يريدون قوله؟ أكانوا يعربون عن اختياراتهم الخاصة أو عن شخصيتهم الفردية؟ وإذا كان قد جرى التلاعب بهم حتى ظنوا أن «قضية الأخضر» قضية مهمة، فما بال كل النساء اللائي اعتقدن أنهن اخترن شراء الفساتين الخضراء، وحين يقوم أولئك الذين لديهم شيء يبيعونه، بخلق الإطار الكامل الذي يتم في داخله اتخاذ المستملك لقراره، وبتحديد البدائل التي يتعين عليه الاختيار فيما بينها، فأي نوع من حرية الاختيار هذا؟

انتصار الشمولية

أثناء الكساد الكبير الذي وقع في الثلاثينات بلغ تلاعب الشركات الكبيرة بالفردية ذروته في ألمانيا النازية وليس في الولايات المتحدة. فلم تكن معسكرات الاعتقال النازية من بعض النواحي إلا امتدادا لسعي الشركات إلى زيادة الكفاية والربح إلى أقصى الحدود. وعندما اختار المهيمنون على شركة آي. ج. فاربن I.G. Farben (وهي شركة ألمانية متعددة الجنسيات كانت تنتج كل الأشياء من أسبرين باير إلى الغازولين الصناعي) معسكر أوشفيتز Auschwitz مقرا لمصنع المطاط الصناعي، فقد فعلوا ذلك بناء على وعد من المسئولين عن معسكر الاعتقال بتسخير نزلائه للعمل حتى الموت، تحت إشراف فرق الـ SS (الحرس الخاص):

«كما أن هذه السياسة لم تكن خافية على المستويات الإدارية العليا

لشركة آي. ج. فاربن. فقد اشتركوا في العملية وقاموا بعدة رحلات إلى أوشفينز لتفقد الأحوال. وحدث مرة، طبقا لشهادة أحد العاملين بالسخرة، وهو الدكتور ريموند فان دن ستراتن Dr Raymond Van Den Straaten، أن خمسا من كبار مديري الشركة قاموا بجولة تفتيشية في أوشفيتز، فلما مر أحد المديرين بأحد العلماء الذين يعملون بالسخرة، وهو الدكتور فريتز لونر/ بيدا Fritz Lohner-Beda علق قائلا: «إن هذا الخنزير اليهودي يستطيع أن يزيد من سرعة عمله بعض الشيء». فرد مدير آخر: «إذا لم يعملوا فليهلكوا في غرفة الغاز».

وهنا انتزع الدكتور لونر/ بيدا من بين زملائه وأخذوا يوسعونه ركلا حتى لقي حتفه»[21](*).

إن قول ماركس بأن الرأسمالية تعامل العمال معاملة الأشياء قد اتضح في أحيان كثيرة أنه تعبير مجازي لماح. عن المجتمعات المروضة في القرن العشرين، ولكنه كان في ألمانيا النازية حقيقة مباشرة. فالشركات الألمانية الكبرى لم تكتف بتشغيل عمال السخرة في معسكرات الاعتقال حتى الموت، بل استخدمت أجسادهم، كما تستخدم خنازير المعامل (المختبرات)، حقولا للتجارب الطبية الكاذبة، وجنت الأرباح من صناعة الغاز المستخدم في قتلهم، ثم حولت جثثهم إلى صابون وشعرهم إلى أبسطة وأسنانهم الذهبية إلى حلي.

ولم يكن هؤلاء، خلال هذا كله، يتصرفون تصرف المتعصبين المهووسين،

(*) يتبنى المؤلف هنا الموقف الذي تروج له وسائل الإعلام الغربية، وهو أن اليهود كانوا هم أساسا، وربما وحدهم، ضحايا الإرهاب النازي. وعلى الرغم من أن كثيرا من اليهود راحوا ضحية هذا الحكم الشمولي، إلا أن الضحايا من السوفيت والبولنديين والغجر، بل والألمان من العجزة والمعوقين والمعارضين للنظام) يفوق بمراحل عدد الضحايا من اليهود-حتى لو أخذنا بالرقم ستة ملايين، وهو رقم مشكوك فيه لا يعرف أحد مصدر. ولم يدلل أحد على مدى صحته. كما أنه لم يذكر من قريب أو بعيد مدى تعاون الجهاز الصهيوني مع الجهاز النازي لرحيل من رحل من اليهود ولإبادتهم (انظر الدكتور محمود عباس أبو مازن: الوجه الآخر: العلاقات السرية بين النازية والصهيونية) (عمان: دار ابن رشد، 1983) وأنظر أيضا الدكتور عبد الوهاب المسيري الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الثاني، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983). أنظر خاصة الجزء لمعنون «الصهيونية والنازية» 36-58). ولكن المؤلف مع هذا-لا يرى النازية على أنها مجرد انحراف عن جوهر الحضارة الغربية، وإنما يعتبرها إمكانية كامنة قد تتحقق في أي وقت.

بل تصرف المديرين الأكفاء. إذ يقول أحد المراقبين إن هملر Heinrich Himmler عندما كان يتحدث إلى أحد عن الإبادة الجماعية «كان يتكلم عن إبادة الرجال والنساء والأطفال ببرود شديد، كما يتكلم رجل الأعمال عن ميزانيته. ولم يكن في حديثه أثر للعاطفة. أو أي شيء يوحي بالانفعال»[22] وكما قال ألبرت شبير Albert Speer مهندس هتلر الأول في مذكراته: «إن تركيزي المرضي على الإنتاج، وإحصاءات الناتج، طمس جميع الاعتبارات والمشاعر الإنسانية»[23].

فالمواقف العملية التي اتخذها هملر وشبير وكبار موظفي الشركات من قبيل آي ج. فاربن وكروب وأودي وتليفونكن التي سخرت المعتقلين في المعسكرات، ما هي إلا امتداد لعقلية الشركات التجارية، التي نشأت في القرن العشرين في مواضع أخرى (ولاسيما الولايات المتحدة) وما استحداث خط التجميع، والهندسة الصناعية والتقنيات السيكولوجية والإدارية لزيادة الإنتاج أو الاستهلاك، والعلاقات العامة والإعلان، ما هذه إلا سلسلة من الخطوات التي تفضي إلى عالم مصانع معسكرات الاعتقال، أو النهوض بالاقتصاد عن طريق إذكاء النزعة العسكرية، أو تقنيات جوبلز Joseph Paul Goebbels الإعلامية، أو كفاية هملر وشبير التكنوقراطية. فحين تخضع القيم الإنسانية للقيم الآلية المتعلقة باستراتيجيات الإنتاج وخفض التكلفة إلى أقصى حد، ورفع الربح إلى أقصى حد-فإن معسكر الاعتقال لا يعود إلا مصنعا ناجحا وعندئذ يصبح من الممكن لرجل كالدكتور فريتز تيرمير Fritz Ter Meer أحد مديري شركة آي. ج. فاربن، أن يجالس نظراءه الأمريكيين في ستاندارد أويل على مائدة العشاء قبل الحرب لعقد اتفاقيات بخصوص براءات الاختراع تمنع شركة ستاندرد أويل من إنتاج المطاط الصناعي حتى بعد أن بدأت الحرب، كما يصبح من الممكن له أن يشهد مقتل الدكتور لونر/ بيدا وأن يكرم ضيوفه في أوشفينر، بينما كان عشرة آلاف من نزلائه يتعرضون للهلاك يوميا، ثم يدافع عن موقفه، بعد الحرب قائلا: «لم تقع أية أضرار» من جراء التجارب التي أجرتها شركة فاربن على العقاقير لأن النزلاء «كانوا هالكين لا محالة»[24].

وبطبيعة الحال فإن مجتمع السوق لا يتعين عليه أن يؤدي إلى أوشفيتز. فهو لم يؤد إلى هذا في مجتمعات أخرى، وظلت التجربة النازية في ألمانيا

فريدة في نوعها. ولكن مجتمع السوق-على كل حال-قد أنشأ «عقليه خدمة» للأهداف الثانوية يمكن استغلالها في خدمة أية مجموعة من الأهداف الأولية. فقد أمكن تنفيذ أهداف هتلر في الإبادة العنصرية وعسكرة المجتمع والهيمنة الشمولية، والسيطرة على العالم، بالكفاية نفسها التي تنفذ بها أية مجموعة أخرى من الأهداف. وهكذا أمكن أن تكون عقلية الربح والخسارة ذات فاعلية كبرى عندما تكون غافلة عما يجري قياسه وحسابه، أو غير واعية به.

والواقع أن النظام التكنوقراطي الذي تسيطر عليه الشركات الكبيرة يمكن أن يعمل بأقصى فاعلية في المجتمع الذي يدار على أساس عسكري حيث يكون متوقعا من الفرد أن ينصاع للأوامر دون تساؤل.

وقد تمكن هتلر من استخدام الشركات الكبرى لأنه ضمن لها أرباحا طائلة، عندما كان وجودها ذاته مهددا من قبل الاشتراكيين والشيوعيين الألمان. وما إن أدرك أرباب الصناعة الألمان أن استخدام هتلر لكلمة «الاشتراكي» في حزب العمل الألماني الاشتراكي القومي ليست إلا تدليسا. لاجتذاب أصوات الطبقة العاملة، حتى تبرعوا للنازيين من أجل بقاء شركاتهم.

لقد كان الهوان الذي أصاب ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، وعزل الإمبراطور، وخسارة الأرض وما طالبت به معاهدة فرساي ألمانيا من «الاعتراف بالذنب» عن الحرب، كانت كلها مصادر للشعور بالإحباط، تعهدت خطب هتلر الوطنية البليغة بالتصدي له. وكان الانهيار الاقتصادي، ولا سيما التضخم الفادح في مطلع العشرينات والارتفاع المطرد في عدد العاطلين-ستة ملايين متعطل في عام 1932- قد حول الناس إلى الحلول الراديكالية. ولمست عداوة هتلر للسامية وترا حساسا في الثقافة الألمانية، وجعلت من اليهود كبش فداء سهلا للهزيمة العسكرية والكارثة الاقتصادية.

غير أن جاذبية هتلر كانت أوثق صلة بالقوى اللاعقلية منها بالحسابات العقلية. فقد قدم للناس في خطبة التخديرية ومواكبه الجماهيرية، يقينا جازما بالقيم المطلقة التقليدية التي كادت تتقوض بفضل ما أحرزه المجتمع الرأسمالي من نجاح وما حل به من نكبات. ذلك لأن نجاح الرأسمالية الألمانية كان قد حطم الأمان التقليدي الذي كانت تتمتع به الأسرة والقرية

والطائفة الحرفية والكنيسة، وأحل محله الفرد المغمور، المعزول الهش، في المجتمع الحديث فالفرد في المجتمع الرأسمالي الحديث، حسب تعبير أريك فروم Erick Fromm المبين، كان متحررا من شتى قيود العالم الوسيط-متحررا من التزامات القنانة، ولوائح الطوائف الحرفية، والسنن الدينية، والسلطات التقليدية، ومن ثم من حمايتها وأمانها، لقد أصبح هذا الفرد منعزلا، سواء أكان منافسا أم مستخدما أم مستهلكا أم جنديا أم دافع ضرائب، ولم يعد إلا واحدا من كتلة الجمهور. لقد تم تقسيمه حتى يمكن قهره، وتم غسل مخه بالدعاية لترويج المبيعات، ولم يثقف أو يستحث على تطوير الجاني الإيجابي في فرديته الجديدة، ذلك الجانب المملوء بالإمكانات، بحيث يتحول إلى «حرية أن» يصبح شيئا ما. وهكذا، لما كانت الحرية الوحيدة التي يعرفها الناس هي حرية سلبية فقد عمدوا إلى «الهرب من الحرية» إن إخفاق الرأسمالية يتمثل في أن النظام لم تكن له مصلحة في تشجيع النمو الفردي، بل كان يستفيد أكثر من تواكل الفرد المستخدم أو المستهلك. لقد كان من الضروري تعليم الأفراد إلى الحد الذي يمكنهم من خدمة أعمالهم وقراءة الإعلانات، أما ما زاد عن ذلك فهو زائد عن الحاجة، بل إنه ضار وبحلول العشرينيات كان إخفاق الرأسمالية في ألمانيا أعم، إذ لم يقتصر على الإخفاق في تشجيع النمو الفردي، بل أخفقت في توفير الأعمال وأصبحت العملة بلا قيمة تقريبا.

ويعزو أريك فروم في كتابه الهرب من الحرية(*) نشأة النازية إلى البروتستانتية، كما يعزوها إلى الرأسمالية. فقال إن البروتستانتية كانت تدعيما ثقافيا لما أصاب المجتمع الرأسمالي من تفكك. فالصورة البروتستانتية التقليدية، للفرد الذي يقف وحيدا، والمسئول أمام الله وحده، هي معادل ديني للعزلة الرأسمالية في مواجهة المنافسين والسوق. وهي بدورها لم تقدم إلا «تحررا» سلبيا. فالبروتستانتي تحرر من الكنيسة الكاثوليكية ببنائها المؤسس وشعائرها وقرابينها، ومن الخلاص الاجتماعي الذي تبشر به فترتب على هذا أيضا أن الفرد لم يتعلم كيف ينمو في إطار عملية الأخذ والعطاء اللذين لا غناء عنهما لأي بناء مؤسس.

(*) عنوان الكتاب في طبعته الأولى التملص من الحرية ثم عاد أريك فروم وغيره في الطبعات التالية إلى الهرب من الحرية.

وهكذا أدى انهيار الأمان والقيم التقليدية في العشرينات والثلاثينات، كما يرى أريك فروم، إلى جعل هذه الفردية الخالية من المعنى عبئا لا يطاق. فجاء هتلر وقدم للناس جماعة جديدة ينتمون إليها (الأمة الألمانية و«الجنس الأسمى») وأعداء يتحدون ضدهم (اليهود والاشتراكيين والشيوعيين) وهدفا طاغيا (سيادة العالم)، وهكذا ألغى بجرة قلم جميع نسبيات مجتمع السوق المتقدم وتمت الإجابة عن كل الأسئلة «فهتلر على حق دائما».

وقد اعترف هتلر-صراحة-بما كان للسلطة المطلقة من سحر على الألمان الذين أمضهم الشعور بالانعزال،

وخاصة وهم يرون مجتمعهم القديم يتفكك من حولهم. فقال في كتابه كفاحي: «إن نفسية الجماهير لا يستهويها الفاتر الواهن، وإن قويا تتحنى له لخير عندها من ضعيف تحكمه... وهي تؤثر من يأمرها على من يستجديها، وهي ترتاح داخليا إلى عقيدة لا تتسامح مع غيرها، وتفضلها على حريات ليبرالية تنالها فلا ننتفع بها إلا قليلا. وهي عرضة دائما للشعور بأنها قد خذلت. كما أنها غافلة عما تتعرض له من إرهاب روحي مشين، واستغلال شنيع لحريتها الإنسانية»[25].

ولقد أدرك هتلر قيمة التجمع الجماهيري، والاستعراض والموكب، في توجيه مشاعر الضياع والانعزال هذه (أنظر فيلمه: انتصار الإرادة) نحو جماعة هرمية جديدة.

«والاجتماع الجماهيري ضروري كذلك، لأن الفرد الذي يناصر في البداية حركة فتية ويشعر بالانعزال، ويصاب بسهولة بالخوف من الوحدة، سيجد لأول مرة في مثل هذا الاجتماع صورة جماعة متماسكة أكبر، من شأنها أن تترك في معظم الناس تأثيرا مقويا مشجعا.. . فهو ما إن يخطو خطوته الأولى، من ورشته الصغيرة، أو مصنعه الكبير الذي يشعر فيه بضآلته، إلى الاجتماع الجماهيري فيجد حوله آلافا وآلافا من الناس الذين يشاركونه في آرائه... فيستسلم هو نفسه للتأثير السحري لما نطلق عليه «الإيحاء الجماهيري»[26].

إن الدولة النازية لم تكن إلا أخبث النظم الشمولية التي اجتاحت أوربا في الربع الثاني من القرن العشرين. والحقيقة أن جل أفكار هتلر وأعماله (فيما عدا مناهضة السامية) مستعارة من إيطاليا موسوليني الفاشية في

عهد موسوليني بعد عام 1922 فقد كانت الفاشية الإيطالية (بحلول عام 1930) قد توسعت في بسط السيطرة الكلية (أي الشمولية) للدولة بواسطة هرم من الشركات يدار من القمة إلى القاعدة، وعن طريق انتهاك الديمقراطية والعقل والفكر والحرية والفردية، ذلك الانتهاك الذي استشرى في النظم الفاشية في ألمانيا وأوربا الشرقية.

وحتى روسيا الستالينية أنهت بدورها تجاربها القصيرة في إيجاد أشكال جديدة من الحرية وتحرير الفرد والمشاركة الشعبية التي شرعت فيها خلال فترة التفاؤل بقيام الثورة سنة 1917 (وقد وصل الأمر، في إحدى هذه التجارب إلى حد إلغاء وظيفة قائد الأوركسترا السيمفوني نظرا لطبيعتها التحكمية). ولكن برغم البوليس السري والبيروقراطية وحملات التطهير والإرهاب، فقد كان أسوأ سمات الستالينية يبرر دائما بأنه إجراءات استثنائية للحفاظ على «اشتراكية البلد الواحد» وأنها من ثم تمهد لـ«اضمحلال الدولة» في خاتمة المطاف. وبالرغم من أن هذا ليس إلا عزاء ضئيلا لضحايا النظام، فقد حال الالتزام العقائدي بالوصول في نهاية المطاف إلى تحرير الفرد وإلى ديمقراطية أكمل من ديمقراطية المالكين (الديمقراطية البورجوازية) دون حدوث بعض من أسوأ ظاهر الشطط في الأنظمة الفاشية. فنموذج التحديث السوفيتي الذي أيده كثير من الأمم الناشئة يعني على الأقل، التزاما نهائيا بحقوق الإنسان، وبالمزيد من الديمقراطية، وبالحرية الفردية. أما تصدير الفاشية (من أسبانيا إلى الفلبين) فلم يكن يعني شيئا من هذا. فقد جعلت الفاشية خضوع الفرد التام قضية إيمان ولم تجعلها ضرورة مؤقتة. وكان مثلها الأعلى هو البطش الكامل بالفردية، والإبادة الوحشية للأفراد والأقليات التي تعد خارج نطاق «الإرادة القومية»

التحديث والفردية: الغرب والعالم

قد تظهر الفاشية من منظور الثمانينات أقرب إلى الظاهرة التاريخية منها إلى الظاهرة التنبئية. وبينما كانت تبدو البديل الوحيد للاشتراكية في المجتمع الرأسمالي المتقدم (في نظر الماركسيين على الأقل) فيبدو الآن أن من الممكن تطبيق إجراءات أكثر لينا للإدارة التجارية والحكومية في المجتمع الجماهيري الحديث. ومع التوسع في الديمقراطية في المجتمع الغربي منذ

الحرب العالمية الثانية، ومع تفشي الأنظمة الفاشية أو الشمولية في الأمم النامية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، أصبح من الأيسر النظر إلى الفاشية على أنها استجابة «مبكرة» لا «متأخرة» لمشكلات التحديث الرأسمالي. فالفاشية قبل كل شيء هي نمط أكثر تكرارا في الدول التي يشكل الفلاحون عددا كبيرا من سكانها، والتي بدأت تشعر لتوها بالاضطرابات النفسية والاجتماعية الحادة الناجمة عن التحديث، وقد استخدمت وسائل إعلام بدائية نسبيا (كالراديو والمواكب وجرائد السينما الإخبارية) للتأثير في جماهير ساذجة إلى حد ما، وذلك من أجل إحداث الانقلابات الفاشية التي دبرتها شركات قصيرة النظر، يتملكها ذعر لا داعي له، وحكام دكتاتوريون لا يختلف عالمهم كثيرا عن عالم الأخذ بالثأر والكراهية المتوطنة للأجانب لدى الجماعات الإقطاعية والقبلية والريفية.

فإذا كان مثال العالم الغربي، يشكل على أي نحو، مرشدا ودليلا للمستقبل، فإن لدى الأمم النامية فرصة لتحديد احتياجات الفرد بشكل أكثر دقة أثناء عملية التحديث وللهرب من العزلة الفردية والتفتت والاغتراب، وهي العناصر التي غذت نظم أوربا الفاشية. أما لو اتسم الاتجاه نحو الفردية بنفس العقم والهزال اللذين اتسم بهما، في أحيان كثيرة، في الغرب، فإن الأفراد الناشئين في العالم الناشئ قد يجربون كثيرا من محاولات «الهروب من الحرية» التي زودت الغربيين بالأمان عن طريق الخضوع في سنوات 1920 و 1930.

إن الفردية لا تزال نباتا غضا في العالم النامي، فهي لم تتخذ بعد في أي مكان هي فيه تلك الأهمية الثقافية التي دعت الغرب إلى استحداث كلمة «الفردية» في القرن التاسع عشر. ومجتمع العسر لا يسمح بهذا الإسراف. إن الطائفة المغلقة والعائلة والقبيلة والقرية والكنيسة في حاجة إلى رعاية وتوطيد مستمرين لا يستطيع الفرد أن يتخذ لنفسه هوية منفصلة عن الجماعة إلا إذا عرض نفسه للمخاطر. فالأزمة المحتمة-المجاعة، والندرة، والكارثة-قد تحل على الفرد وهو منفصل غير متثم.

وهذا هو الخطر الذي تهدد المهاتما غاندي عام 1888 عندما عزم، وهو في الثانية عشرة، على السفر من الهند إلى إنجلترا لدراسة القانون. فلم يكن أحد من طائفته المغلقة قد سبقه إلى انجلترا. إذ كان السفر إلى

الخارج محرما. وأعلن فريق من أعيان الطائفة أنه سيصبح منبوذا لو أقدم على السفر فنذر لأمه ألا يمس في غربته اللحم أو الخمر أو النساء ولكنه صمم على الرحيل. ودفعه خوفه من أن يمنع من السفر، وحنينه القوي للسفر من جهة أخرى إلى أن يسافر قبل الموعد الذي حدده لتنفيذ خطته بشهرين. وبعد أربعين عاما، وصف غاندي، وهو رجل من أشد من أنجبتهم بلاده أو طائفته فردية، ورائد حركة الاستقلال القومي الهندي، رحلته إلى ساو ثامبتون في سيرته الذاتية قصة تجاربي مع الحقيقة:

«لم أشعر بدوار البحر قط.. . ولم أكن أعرف كيفية استخدام السكاكين والشوكات.. . ولذا لم أتناول الوجبات على المائدة إطلاقا بل كنت أتناولها في قمرتي، وكان قوامها الحلوى والفاكهة التي حملتها معي.. . ودخلنا خليج بسكاي، ولكني لم أشعر بالحاجة إلى اللحم أو الخمر. وعلى أية حال، فقد وصلنا إلى ساوثامبتون على ما أذكر يوم السبت، وكنت في الباخرة أرتدي حلة سوداء، فقد احتفظت بالبذلة الفانلة البيضاء التي أهداها لي أصدقائي لألبسها عند نزولي. وظننت أن الملابس البيضاء أليق بي عندما أهبط إلى الشاطئ. فنزلت بالبدلة الفانلة البيضاء وكنا في أواخر سبتمبر، فإذا بي الشخص الوحيد الذي يرتدي هذه الملابس»[27].

«تلك هي الرحلة» كما قال ف. إس. نايبول V. S. Naipaul عن الفقرة الآنفة. فذاتية غاندي، رغم قوتها بالمعايير الهندية، كانت هشة بالمعايير الغربية إلى حد أنه انهمك في التفكير الدائب في مأكله وملبسه ومسكنه. وقد لاحظ نايبول أنه أمضى ثلاث سنوات في إنجلترا لم يسمح لنفسه خلالها أن يلاحظ سوى قليل من جوانب الحياة الإنجليزية. «فلم يصف بناء من أبنية لندن، أو شارعا، أو غرفة، أو حشدا أو وسيلة نقل عامة. فإذا شئت أن تعرف شيئا عن لندن عام 1890 في نظر شاب من بلدة هندية صغيرة فعليك أن تستنبطها من قلق غاندي الداخلي المستمر وحرجه وبحثه الديني في ذاته، ومن محاولاته أن يلبس ما هو لائق وأن يتعلم العادات الإنجليزية. وقبل كل شيء، من مشكله مع مأكله ورضاه عن هذا الأكل أحيانا»[28].

ويرى نايبول أن الخلل في رؤية غاندي لإنجلترا، ثم بعد هذا لجنوب أفريقيا-حيث نجد أن مغامرته الداخلية وهو في العشرين لا تذكر الأفارقة

من قريبه أو بعيد-هذا الخلل هو نتاج مخاوف «ذات غير نامية» بما فيه الكفاية. لقد ركز غاندي على ذاته الهشة لأنه عجز عن استيعاب هذا التنوع الهائل من الناس الجدد والعادات والأمكنة التي تتحدى هويته. وقد اتجه إلى داخل نفسه (بالطريقة الهندوكية التقليدية) لأن الذات التي صاغتها الطائفة المغلقة والقرية الهندية ناءت بالعبء الحسي الذي كان خطره أشد مما تحتمل.

واستشهد نايبول بمعالج نفسي هندي حاول أن يضع استجابة غاندي في إطار أوسع.

ففي رأي الدكتور سودير ككار Sudhir Kakar:

«تقوم الأم في الهند بوظيفة الأنا الخارجية للطفل، مدة أطول بكثير مما هو معتاد في الغرب، وكثير من وظائف الأنا المتعلقة بالواقع تنتقل فيما بعد من الأم إلى الأسرة والمؤسسات الاجتماعية»[29].

وقد يعرقل ولاء الابن لأبيه في الهند التقليدية نموه الفردي، كما تعرقله حماية الأم. وقد روى غاندي في سيرته الذاتية مبلغ عنايته بأبيه قعيد الفراش وهو شاب متزوج في السادسة عشرة.

«كنت أقوم كل ليلة بتدليك ساقيه ولا أنصرف إلا إذا أمرني بذلك أو أدركه النعاس. وقد كنت أعشق أداء هذه الخدمة. فلا أذكر أنني أهملت فيها قط... ولم أكن أقوم بالنزهة في المساء إلا إذا سمح لي بذلك، أو إذا كان يشعر بالتحسن»[30].

ويكشف غاندي في موضع آخر من سيرته الذاتية عن التوتر الذي كان يشعر به بين عنايته بوالده والشهوة الجسدية التي يشعر بها نحو زوجته. ويبدو أنه لم يغفر لنفسه قط أن «شهوتي غلبت بري بوالدي» عندما كان في سريره ليلة وفاة أبيه. وقد يكون لهذا الموت أثر كبير في ذلك القسم الذي آلى فيه على نفسه، فيما بعد، أن يمتنع عن ممارسة الجنس، وفي رفضه السماح لأولاده بالزواج.

وحتى اليوم مازال ولاء الأبناء للأب والعائلة يلعب دورا في المجتمع الهندي يحد من نمو الفردية. وقد روى آرثر كوستلر في كتابه اللوتس والإنسان الآلي (وهو كتاب تحدث فيه عن إقامته في الهند واليابان سنة 1958-1959) قصة يمكن أن تروى اليوم:

«دعاني» س. وهو موظف كبير، تجاوز الأربعين، وأب لأربعة أطفال، على العشاء. وعندما قدمت إليه سيجارة رفض، وبينما كنت أشعل سيجارتي رمقتني بحسرة فسألته لماذا لا يدخن! فشرح لي المسألة كما لو كان الأمر طبيعيا إلى أقصى حد: «لقد درست في إنجلترا حتى سن الثانية والثلاثين ودخنت كثيرا. وكنت أحب أيضا أن أشرب كوبا من البيرة أحيانا. وعندما رجعت كان علي أن أخفي هذه العادات عن والدي الذي لا يحبذها، ولكنني لا أستمتع بأن أفعل هذه الأشياء سرا فأقلعت عنها». فسألته مازحا عن احتمال عودته إلى التدخين بعد وفاة أبيه. فأجابني بجدية «جائز».

ولقد حكيت هذه القصة لشخص آخر وهو مدير قديم لمعهد أبحاث اجتماعية. فلم يجد فيها غرابة. وقال: «لقد مات والدي عندما كنت في الخامسة والأربعين وحتى موته أمضيت كل أماسي معه. وكان من عادتي منذ بضع سنوات أن أذهب أحيانا لسماع محاضرة أو لجمعية مناظرات كنت عضوا فيها، ولكن ذات مساء أخبرني والدي أنه يشعر دائما بالوحدة في الأمسيات التي أخرج فيها، ومن ساعتها لم أعد أخرج أبدا وكنت أتحدث معه أو أقرأ له بدلا من هذا».

وحين رويت القصتين لأحد الأطباء النفسيين في بومباي، كان جوابه الوحيد: «نعم، إن علاقة الأب بالابن، بين البراهمة على الخصوص، علاقة وئام. إن والدي يعيش أيضا في منزلي مع أسرتي. وقد تجاوزت الخمسين، ولكن لا يمكن أن أفكر في الجلوس في حضرته قبل أن يدعوني إلى ذلك، مع أني في بيتي. كما لا يخطر لي على بال أن أبت في قراراتي المهمة بدون مشورته ورضاه».

«ولكن، هل ترى، بوصفك دارسا للنفس الإنسانية أن هذا أمر مستحب» «مستحب للغاية»

ولم أجد إلا طبيبا نفسيا واحدا مستاء، وهو منحدر من أصل مسيحي في الجنوب. لقد قال بابتسامة ساخرة ساحرة: «بين الهندوكيين يحظى أكبر الأبناء بشرف إشعال النار في جسد أبيه عند موته، غير أن انتظاره يطول»(31).

إن السلطة الأبوية والتماسك العائلي، تقي الأبناء والبنات في الكثير من الدول النامية القلق المصاحب للنمو الشخصي ومآسيه وقد طال عهد مباشرة

الأسرة الأبوية لهذه السلطة في الهند بالنسبة إلى غيرها لأسباب منها أنها كانت ترتكز على سلطة نظام طائفي، قاوم محاولات الإصلاح الكثيرة خلال عدة قرون أثناء الحكم الإنجليزي والاستقلال. فالهوية العائلية كانت جزءا من الهوية الطائفية. والتنظيم الطائفي، على جوره، ساعد على حماية الفرد من بعض نزعات التفتيت التي جلبها مجتمع السوق في ظل الاستعمار البريطاني.

أما في الصين التقليدية، فكانت الأسرة والبلاط الإمبراطوري «تحمي الفرد من النمو الشخصي»، حف بدون وجود نظام وسيط كالنظام الطائفي الهندي. ومن ثم فإن هزيمة النظام الإمبراطوري الصيني بعزل الإمبراطور على يد قوات صن يات صن الجمهورية في ثورة 1919 وبوقوع الصين في قبضة جيوش الاحتلال والتجار من دول الغرب واليابان منذ القرن التاسع عشر، قد عجل بانحلال الحياة العائلية التقليدية. وكانت العائلات الصينية الفقيرة التي تواجه مالك الأرض أو التاجر الأجنبي منفردة تضطر أحيانا إلى بيع أولادها أو تركهم يعملون بعيدا دون حماية تقليدية. ولكن الفقر قد يعرقل النمو الفردي بنفس القدر الذي يعرقله به ذلك الدرع الذي تقي به الأسرة نفسها من الفقر. وربما كان الفقر في الصين قي العشرينات والثلاثينات هو أكبر عائق في طريق نمو الفردية.

إن بقايا الأسر الصينية المتحللة التي عاشت وماتت في مدينة مثل شنغهاي في الثلاثينات لم تكن في مقدورها أن تفهم معنى الفردية أو تعيشه من قرب أو بعيد:

«على الرغم من مرور أكثر من ثلاثين عاما على هبوطي لأول مرة في شنغهاي، فإن بعض مشاهد الأسبوع الذي أمضيته فيها وانطباعاته لا تزال محفورة في نفسي.

المتسولون. أسراب المتسولين من جميع الأعمار، فيهم الصحيح والعليل والناطق والصامت، والراجي والقانط، والأعمى والبصير، وكلهم سواء في الفقر-في الهوان.

«والعاهرات الأنيقات في الأماكن المخصصة للأجانب وضعن الماكياج ولبسن الأحذية العالية الكعوب والفساتين الملتصقة بأجسامهن، فتحت جوانبها حتى الأفخاذ. والرخيصات في أحياء البحارة ثيابهن رثة وأصواتهن

خشنة، سليطات اللسان. العاهرات الأطفال. الطفلتان المذعورتان اللتان يجرهما معا مالكهما حيث يقدمهما منفردتين أو مجتمعتين نظير خمسين سنتا في الساعة.

الفقر. صفوف العشش التي يعيش فيها مئات الآلاف ويموتون-والبطون المنفوخة من الجوع. والنبش في القمامة بحثا عما قد يوجد فيها من فتات الطعام.

الأطفال. لا أجد خيرا من الاستشهاد بصاحب فندق كندي عاش في شنغهاي قبل تحريرها أكثر من عشرين عاما، فلما عاد إلى زيارتها عام 1965 تذكر المناظر المألوفة في شنغهاي القديمة فقال: فتشت عن الأطفال المصابين بالإسقربوط. أطفال يزحف فيهم القمل. أطفال عيونهم حمراء متورمة. أطفال تدمي لثاتهم. أطفال بطونهم منتفخة وأذرعهم وسيقانهم طويلة نحيفة. لقد بحثت على الأرصفة ليل نهار عن الأطفال الذين شوههم الشحاذون عن عمد-متسولون يتشبثون بكل عابر سبيل حسن الملبس، يغتصبون عطفه وعطاياه، بادعاء أبوتهم للطفل البشع.

بحثت عن أطفال تكسوهم القروح التي يرعى فيها الذباب. وبحثت عن أطفال يتغوطون فلا يخرجون بعد جهد شديد إلا الديدان الشريطية. وبحثت عن الأطفال المسخرين في معامل الأزقة، الأطفال الذين يعملون اثنتي عشرة ساعة في اليوم. مربوطين بالمعنى الحرفي بالآلات. أطفال إذا ما فقدوا إصبعا، أو أصابهم ما هو أسوأ، يتم طردهم إلى الطرقات يتسولون أو ينقبون في النفايات بحثا عما يسد الرمق.

لقد بحثت في عام 1965 بغير طائل، ولكن في الثلاثينات لم تكن هناك حاجة للبحث عن مثل هذه المناظر لأنها كانت في كل مكان»[32].

لقد اجتثت الثورة الشيوعية (أو ثورة الفلاحين) الصينية شأفة التفاوت البين، والسيطرة الأجنبية، وتفكك السوق الذي فرض الفقر على حياة جماهير الصينيين قبل عام 1949. فضلا عن أن الشيوعيين خلقوا صينا أغزر إنتاجا عن طريق التصنيع، واستصلاح الأراضي، والكوميونات الزراعية، والمؤسسات المحلية والقومية التي تتولى أمر الموارد الصينية، وقضوا على التسول والبغاء والمجاعات، في جيل واحد (فلا يكاد يوجد، على سبيل المثال، أثر للذباب أو الأمراض التناسلية في الصين الحديثة) وقد اعترف

ناقدو النظام بهذا كله، ولكنهم أضافوا: «إلى أي حد كان ذلك على حساب الحرية الشخصية والفردية». لكن مثل هؤلاء النقاد ينبغي أن يتذكروا كيف كان الناس في أماكن مثل شنغهاي قبل الانتصار الشيوعي. ما الحريات التي كانوا يملكونها؟ وما الفردية التي كانوا يعرفونها؟ من الجلي أنهم بعد القضاء على الفقر المدقع أصبحوا أقدر بكثير على أن ينعموا بترف تنمية الهوية الذاتية والحرية والفردية.

ومع ذلك، فالحقيقة أيضا أنه تم تحقيق الانتصار الشيوعي في الصين من خلال تنظيم عسكري لجيوش ضخمة، ومن خلال تشجيع التنظيم الحزبي الهائل وتحت إشرافه. ومع النجاح العسكري والتحديث بدأت الصين تتجه إلى فرض أخلاق عمل صارمة، وتعفف جنسي يكاد يكون يوطوبيا، وإخلاص كامل للحزب والشعب. وقد كان الزي الأزرق أو الرمادي الموحد منطقيا من الناحية الاقتصادية في مجتمع نادر الموارد. ولا شك أن توفير سترتين زرقاوين كل عام لجميع المواطنين أفضل من توفير أزياء وفق الموضة لحفنة، بينما يظل الباقون في الأسمال، كما أنه كان منطقيا من الناحية السياسية في مجتمع ظلت فيه ألوان وملابس معينة، إلى عهد قريب، رمزا قانونيا واجتماعيا لمكانة صاحبها أو طبقته، ولكن عالما يرتدي فيه كل إنسان اللون الأزرق (أو الأخضر) هو أيضا عالم يميل فيه كل فرد إلى تلوين تفكيره بطريقة متجانسة.

لقد كانت شنغهاي في ربيع عام 1978 عالما ليس في طوقه توفير القماش ذي الألوان الزاهية إلا للأطفال، أو الدراجات إلا لمن ادخروا أثمانها، ولا يملك فيه أحد تقريبا أجهزة تليفزيون أو سيارات أو غرف خاصة. لكنه عالم لا يكسب فيه أي إنسان أكثر من خمسة أضعاف ما يكسبه غيره، ويأخذ فيه كل إنسان كفايته من الطعام، ويسكن في سكن طيب، ويعمل بجد، ويبدو سعيدا.

إنني أذكر أنني شاهدت رضاء وتفانيا، أكثر مما شاهدت من استياء أو فردية. لقد انزعجت بعض الشيء حين لم ألاحظ إلا زوجين تتشابك أيديهما، وأزعجني أيضا رؤية نصف السكان تقريبا وهم يؤدون التمرينات الرياضية في الفجر على أنغام المارشات العسكرية على الطراز الغربي من مكبرات الصوت المعلقة، وعندما سمعت مرشدين صينيين من الطلبة يرددان، الواحد

بعد الآخر خلال دقائق معدودة، الكلمات نفسها بالحرف الواحد: «خير أن نخدم الناس على أن نخدم أنفسنا»، وذلك ردا على سؤال وجه إليهما عن شعورهما إذا طلب إليهما العمل في هيئة السياحة الصينية بدلا من أن يعلما الإنجليزية في الجامعة.

ولكن كانت هناك أيضا شواهد على قرب وقوع ثورة ذات طابع فردي وغربي. فبعد أيام قليلة من مشاهدة أوبرا بكين التقليدية عن الدعاية الثورية العزيزة على قلب أرملة ماوتس تونج (التي تهاجم الآن بوصفها واحدة من «عصابة الأربعة») وبعد أن قلت في نفسي «يا لعقمها»! ولكنني قلت أيضا: «ما أشد ضرورتها للصغار الذين نسوا الثلاثينات»، شهدت انفجار قنبلة ثقافية موقوتة. كانت تلك فيلما رومانيا مدبلجا إلى الصينية عرض في أرجاء الصين ولقي نجاحا منقطع النظير، يصور كل كليشيهات الرومانسية الغربية: اللقطة الكاملة لوجه البطل والبطلة، وكمنجات الغجر، ونزهات العشاق في المروج، والعشاء على ضوء الشموع، والوطني العاشق. لقد سحر الفيلم الصينيين. وهكذا فإن تشجيع الفيلم للعواطف الشخصية، والتصوير ذا الطابع الفردي الراقي، وإعلاء الرومانيين للرومانسية، هذه العناصر كانت أبلغ وأقوى أثرا من آلاف إعلانات الدعاية. هذه النزعات التي زادت وتضاعفت بسبب الأفلام الأجنبية الأخرى، والملابس الصفراء اللامعة التي يرتديها السائحون الأجانب في الربيع، والشهرة التي يحظى بها السياح ورؤساؤهم وأساليب حياتهم، يبدو أنها جعلت المجتمع الصيني يخطو خطوة ثانية كبرى نحو التحديث الغربي والفردية الغربية منذ عام 1979.

فلما عدت إلى الولايات المتحدة الأمريكية تساءلت هل يمكن أن يكون للفردية التي تدعو إليها لكي سترايكس أو الكوكاكولا رد فعل عكسي؟

إن قوائم الكتب التي حققت أكثر المبيعات في الولايات المتحدة الأمريكية تشتمل على كثير من العناوين التي تتناول موضوع مساعدة المرء لنفسه من الناحية النفسية، ومثل هذه الكتب هي دائما ترياق مفيد ضد النزعة التسلطية التي يمارسها مكان العمل والأسرة والدعاية الإعلامية التجارية. ولكن هذه الكتب تفتقر دائما إلى الوعي أو الاهتمام الاجتماعي. إن النصائح التي تقول: «تحمل المسئولية بنفسك» أو «كن خير صديق لنفسك» أو ابحث

عن الشخص الأول في حياتك-أي نفسك» إنما يعكس الإحساس الأمريكي القلق (البروتستانتي، الرأسمالي؟) بالفرد المنعزل المقهور الذي لا يستطيع أن يؤكد الذات إلا بإنكار وجود المجتمع أو فائدته، والأفراد البطوليون في الثقافة الأمريكية-راعي البقر أو الخارج على القانون أو الرائد أو الصعلوك-هم مخلوقات تقف وحيدة، عاجزة عن تنمية تفردها في سياق اجتماعي أو غير راغبة في ذلك.

إن الشخصيات البطولية في الأفلام الأمريكية تبدو في كثير من الأحيان (مثل السوبرمان) وكأنها قد جاءت من عالم آخر. وكثيرا ما كانت هوليود في بحثها عن الحركة الأحدوثة والحبكة، تتجاهل دوافع هؤلاء الأبطال أو شخصيتهم المميزة أو مشاعرهم وتكبتها. أما صناع الأفلام الأوربيون فقد ظلوا يدخلون الملل على المتفرجين الأمريكيين بدراستهم الدقيقة في الشخصية في وسط اجتماعي معقد ففي الأفلام الأوربية نرى الفرد في العمل، والأسرة أثناء تناول العشاء، والأصدقاء المختلفين والأقارب والعشاق والمعارف الذين يجعلون الفرد على ما هو عليه (في شبكة من العلاقات المبهمة المتشابكة) فالسياق الاجتماعي هو الذي يحدد الفردية. وفي هذه الأفلام يرى المرء أناسا متكاملين معقدين يفهم عواطفهم ودوافعهم المتصارعة. أما الأمريكيون الذين تعلموا أن الحرية هي المفاضلة بين الشيفروليه وفورد، بين معجون أسنان إيم وكريست، بين الديمقراطيين والجمهوريين، فيجدون حرية أكبر في رفض المجتمع كلية. وأولئك الذين قيل لهم إنهم سيحققون قيمة فردية رفيعة من خلال الشراء أو التملك، كثيرا ما يستهلكون أنفسهم في جريهم وراء الاستهلاك

لقد التمس الكثيرون «الهرب من الحرية» في النزعات الدينية المطلقة، وفي التنجيم والعبادات والطقوس والبدع التي تعطي معنى وتوجها مؤقتا إلى النفوس التي تهيم على غير هدى وكثيرا ما يعطي الأفراد العبادات والطقوس سلطانا على حياتهم يعوضهم عن شعورهم بالعجز، ومع غياب العمل الاجتماعي ذي المعنى أو رموزه، فإن البحث عن الهوية الجماعية كثيرا ما يتحول إلى خضوع وفناء للذات. وهكذا فإن ساحة التفاعل الاجتماعي، التي كان بوسعها أن ترعى الفردية الخلاقة، قد ذبلت من فرط الإهمال.

لمزيد من الاطلاع

هناك دراستان علميتان ممتازتان عن الفرد في أوروبا في العصور الوسطى إحداهما دراسة كولين موريس Cloin Morris التي قام فيها بتوثيق اكتشاف الفرد 1050-1200 The Discovery of the Individual 1050-1200, في الثقافة الأوروبية في تلك الفترة، وبحث وولتر أولمان Walter Ullmann ظهور الفرد على الصعيدين القانوني والسياسي، في فترة أطول، في كتاب الفرد والمجتمع في العصور الوسطى The Individual and Society in the Middle Ages.

أما كتاب فرناند برودل Fernand Braudel، الرأسمالية والحضارة المادية 1550 - 1800 Capitalism and Material Civilization فيتناول أوائل الفترة الحديثة. ونجد فيه نظرة خاصة جديدة شاملة إلى أقصى حد، ولكن نادرا ما يأتي ذكر أي فرد واحد فيه. وكتاب فيليب أرييه Philippe Arie's قرون من الطفولة Centuries of Childhood كتاب ممتاز عن تاريخ الفردية والطفولة كذلك، وكتاب مارشال مكلوهان Marshall Mcluhan مجرة جوتنبرج The Gutenberg Galaxy كنز حافل بالأفكار العميقة الذكية والتي تثير الدهشة عن علاقة الطباعة بالفردية. أما كتاب إيان وات Ian Watt نشأة الرواية The Rise of the Novel فهو دراسة عظيمة عن علاقة الفرد بالوظيفة الاجتماعية لوسائل الطباعة في القرن الثامن عشر. ويعد كتاب لوسيان فيفر Lucien Febvre الكتاب The Book دراسة ممتازة حديثة.

وهناك عدد هائل من أساليب معالجة مشكلة الفردية في القرنين التاسع عشر والعشرين. فبالنسبة لدور الحركة الرومانسية يمكن الرجوع إلى كتاب جاك بارزان Jacques Barzun الرومانتيكية والأنا الحديثة Romanticism and the Modern Enna وكتاب الرومانتيكية Romanticism بإشراف ر.ف. جلكنر R. F. Gleckner وج.إ. انسكو G. E. Enssco وكتاب موريس بكهام Morse Peckham ما وراء الرؤية المأسوية: البحث عن الذاتية في القرن التاسع عشر Beyond the Tragic Vision: The Quest for Identify, in the Nineteenth Century أو كتاب أرنولد هاوزر Arnold Hauser على التاريخ الاجتماعي للفن The Social History of Art المجلد الرابع، أو كتاب و. سيفر. Sypher W من فن الركوكو إلى التكعيبية From Rococco to Cubism

ويمكن تبين دلالة التفرد في الثقافة الشعبية في كتاب أ ج. وست .E. G

West التربية والثورة الصناعية Education and the Industrial Revolution وكتاب آي. بنشيبيك I. Pinchbeck وم.هويت M. Hewitt الأطفال في المجتمع الإنجليزي Children in English Society وكتاب ر. و. مالكولمسون R. W. Malcolmson التسلية الشعبية في المجتمع الإنجليزي 1700-1850 Popular Recreation in English Society 1700-1850 وكتاب بيتر ن. ستيرن Peter N. Strearn المجتمع الأوروبي في حالة تحول European Society in Upheaval أو المؤلفات المذكورة في النص.

وعن الدراسات عن ج. س. مل J. S. Mill والليبرالية هناك ج هملفارب G. Himmelfarb عن الحرية والليبرالية: حالة ج. س. مل On Liberty and Liberalism: The Case of J.S.Mill وكتاب أ. ريان A. Rayan ج. س. مل J. S. Mill والتحليل النفسي الذي قام به ب. مازليش B. Mazlish في كتاب جيمس وجون ستيوارت مل James & John Stuart Mill وكذلك كتاب مل سيرة ذاتية Autobiography وعن الحرية On Liberty.

أما الدراسات الخاصة بتاريخ الاقتصاد الحديث وتاريخ الأعمال الرأسمالية فأكثر من أن تسمح بالاكتفاء ببعضها. ويحسن بالدارس أن يبدأ بكتاب م. كرانزبرج M. Kranzberg وج. جايز J. Gies بعرق جبينك By the Sweat of Thy Brow ومن أمهات الكتب الأكثر تخصصا كتابا ب. طومسون. E. P. Thompson نشأة الطبقة العاملة الإنجليزية The Making of the English Working Class وكتاب ثورستين فبلن Thorestein Veblen غريزة الصنعة وحالة الفن الصناعي The Instinct of Workmanship and the State of Industrial Art (أو كتاب فبلين للحبيب Portable Veblen) وهناك كتاب لويس ممفورد Lewis Mumford التقنيات والحضارة Technics Civilization أو كتابه الأحدث الواقع في جزئين أسطورة الآلة The Myth of the Machine وكتاب جاك إلول Jacques Ellul مجتمع التكنولوجيا The Technology Society.

ويظهر عن النازية كتاب كل شهر والمؤلف يوصي بكتاب ريتشارد روبنشتين Richard Rubenstein مكر التاريخ The Cunning of History وكتاب رول هلبرج Raul Hilberg تدمير اليهود الأوربيين The Destruction of the European Jews وكتاب جون تولاند John Toland الممتع أدولف هتلر Adolf Hitler، وقائمة المراجع في نهاية كتاب ر. ر. بالمر R. R. Palmer وجول كولتون Joel Colton

تاريخ العالم الحديث A History of the Modern World.

وبدلا من أن نسرد قائمة بالقراءات العديدة الممكنة لدراسة الثورة الروسية والثورة الشيوعية الصينية وغياب الثورة في الهند أو أمريكا في الوقت الحاضر، يمكن الرجوع إلى قائمة مراجع ممتازة (مثل قائمة مراجع بالمر وكولتون) مع إضافة عناوين متميزة خشية أن ينساها القارئ وهي: كتاب ريتشارد سنيت Richard Sennett سقوط الرجل العام The Fall of Public Man (وهو يذهب إلى أن الحياة العامة لا الخاصة هي التي اختفت أخيرا)، وكتاب كريستوفر لاش Cristopher Lasch الرائع ثقافة النرجسية The Culture of Narcissism عن أمريكا المعاصرة، وكتاب جيمس بيلنجتون James Billington الممتاز عن التاريخ الثقافي الروسي الأيقونة والفأس The Icon and the Axe وكتاب بارنجتون مور الأصغر. Barrington Moore, Jr الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية The Social Origins of Dictatorship and Democracy وكتاب جان شيسنو Jean Chesneaux ثورات الفلاحين في الصين 1840- 1949 Peasant Revolts in China 1840-1949 وكتاب سيجفريد كراكاور Siegfried Kracauer، وهو موضع هجوم دائم، من كاليجاري إلى هتلر: دراسة نفسية للفيلم الألماني From Caligari to Hitler A Psycho Logical Study of German Film وكتاب ف. أس نايبول V. S. Naipaul الهند: حضارة جريحة India: A wounded Civilization وكتاب آرثر كوستلر Arthur Koestler اللوتس والإنسان الآلي The Lotus and Robot وكتاب وارين سسمان Warren Susman الثقافة والالتزام 1929-1945 Culture and Commitment 1929-1945.

ولا يمكن لقائمة مثل هذه أن تشير ولو بشكل سريع إلى الطرق الكبيرة التي يمكن أن يتناول بها المرء الموضوعات المطروحة في هذا الفصل. ويجب أن يعي الدارس أن التفرد الحديث يمكن دراسته بعدة طرق أخرى. مثال ذلك أن المرء يستطيع أن يركز على جاذبية الفوضوية في القرن التاسع عشر أو الوجودية في القرن العشرين. ويمكن للمرء أن يدرس أيضا عبادة الأفراد الحديثة (ستالين، وماو، ونجوم هوليوود) أو دور وسائل الإعلام في مجتمع الجماهير، أو أدبيات الاعتماد على النفس ومساعديها التي ظهرت بعد فرويد، أو الإعلان أو العلاقات العامة أو الأفلام أو البطل الضد في الرواية الحديثة أو تكنولوجيا المراقبة أو سياستها. فالإمكانات لا نهاية لها.

هوامش الفصل التاسع عشر

(1) Elavius Josephus, The Jewish War, BK VII, ch Viii, v. 6, trans. Robert Traill, London: Houlston and Wright, 1868, p. 500

(2) The New York Times, November 29, 1978.

(3) Jean Jacques Rousseau, Confessions, anonymmous trans. of 1783 and 1790 revised by A.S.B. Glover, New York: The Limited Editions Club, pt. I, BK. P. 3.

(4) Ralph Waldo Emerson, Self-Reliance in Emerson, Selected, Prose and Petry, ed. Reginald L. Cook, New York: Holt, Reginald and Winston, 1950, pp. 165, 166 and 168.

وردت في كتاب:

(5) Edward Shorter, Towards a History of La Vie Intime: The Evidence of Cultural Criticism in Nineteenth Century Bavaria in: The Emergence of Leisure, ed. Michael R. Marrus, New York: Harper & Row, 1974, p. 43.

(6) Ibid., p. 52.

(6) Ibid., pp. 46-47.

وردت في كتاب:

(8) Melvin Kranzberg and Joseph Gies, By the Sweat of Thy, Brow: Work in the Western World, New York: Putnam, 1975, pp. 126-127.

(9) Thorstein Veblen, The Portable Veblen, ed. Max Lerner, New York: Viking Press, 1948, pp. 335-336.

(10) Ibid., pp. 336-337.

(11) John Stuart Mill, On Liberty, ed. Currin V. Shields, Indinapolis: Bobbs-Merrille, 1956, p. 13.

(12) Ibid., pp. 67-68.

(13) Ibid., p. 67.

(14) Kranzberg and Gies, By the Sweat of Thy Brow, p. 155.

(15) Ibid., pp. 155-156.

(16) Edward L. bernays, Biography of an Ides: Memairs of Public Relations, Counsel Edward L. Bernays, New York, 1965, p. 387.

ووردت هذه الفقرة عند

Warren Susman, ed. Culture and Commitment 1029-1945, New York: George Braziller, 1973, pp. 133-134.

(17) Ibid.

(18) Bernays, p. 390. Susman, pp. 136-137.

(19) Bernays, p. 391. Susman, pp. 138.

(20) Bernays, p. 394. Susman, p. 140.

(21) Paul Hilberg, The Destruction of the European Jews, New York: Quadrangle, 1967, p. 595.

وردت عند

(22) John Toland, Adolf Hitler, New York: Ballantine Book, 1976, p. 1052.

(23) Albert Speer, Inside the Third Reich, trans. Richard and Clara Winston, New York: Macmillan, 1970, p. 375.

(24) Richard Rubenstein, The Cunning of History: The Holocaust and the American Future, New York: Harper & Row, 1975.

(25) Adolf Hitler, Mein Kampf, trans. ralph Manheim, Boston: Houghton Mifflin 1943, 1971, p. 42.

(26) Ibid., pp. 478-479.

(27) Mahatma Gandhi, The Story of My Experiments With Truth, London: Phoenix Press, 1949, pp. 36-37

(28) V.S. Naipaul, India: A Wounded Civilization, New York: Random House, 1976, 1977, p. 103.

(29) Ibid., pp. 107-108.

(30) Gandi, Story, p. 24.

(31) Arthur Koestler, The Lotus and the Robot, New York: Macmillan, 1961, pp. 142-143.

(32) Dr. Joshua S. Horn, Away With All Pests, New York: Monthly Review Press, 1969, pp. 18-19.

20 الموارد والتلوث: أمريكا المعاصرة

أصبحت مشكل الحيابيئة والطاقة والاقتصاد شديدة التداخل في السنوات القليلة الماضية. وقد تحدثنا في دراستنا السابقة عن علاقة علم الحيابيئة بعلم اللاهوت (الفصل الثاني عشر) إلى جواز تفسير المشكلة البيئية بأنها تحول فلسفي من التعاون مع الطبيعة إلى استغلالها. ودرسنا نشأة العلم الحديث بوصفه قمة العداء اليهودي/ المسيحي للطبيعة. وفي دراستنا التي تلتها عن الطاقة والبيئة (الفصل السادس عشر) نظرنا في الدور الذي لعبته تكنولوجيا الثورة الصناعية واقتصاديات الرأسمالية في تصعيد هذا العداء والاستغلال.

فإلى أي مدى نتجت مشكلاتنا المتعلقة بالطاقة والبيئة عن كل من هذه العوامل: العلم والتكنولوجيا والرأسمالية؟ إن هذا الفصل سوف يبحث الشواهد المستمدة من المجتمع الأمريكي في الماضي القريب، من الحرب العالمية الثانية إلى عام 1970. والنتيجة التي سنصل إليها-كما توصلت إليها مجموعة

متزايدة من الدراسات-هي أن مشكلات الطاقة والبيئة والموارد والتلوث إنما هي مشكلات اقتصادية إلى حد كبير.

عينة اختبار: الحاضر الأمريكي منذ الحرب العالمية الثانية

يمكننا أن نصل إلى فهم أفضل للعلاقة المتداخلة بين بعض أسباب الكارثة الحيابيئية (ولا سيما العلم والتكنولوجيا والرأسمالية) بالتركيز على فترة زمنية قصيرة. ولما كان الحاضر هو أفضل الأوقات بالنسبة لكل جيل، فلنتناول الفترة الممتدة منذ الحرب العالمية الثانية في أمريكا. ومن حسن الحظ أننا نستطيع الاعتماد-فيما يختص بهذه الفترة-على دراسة ممتازة بقلم عالم الحيابيئة بارى كوموتر Barry Commoner عنوانها الدائرة الآخذة في الانغلاق.

حسب كومونر مستويات التلوث في الولايات المتحدة الأمريكية فوجد أنها قد ارتفعت إلى ما بين 200٪ و2000٪ منذ عام 1946. واستهل تعليله لهذا الارتفاع المذهل باستبعاد التفسيرات المألوفة، أي الوفرة وزيادة السكان. فأوضح أن الوفرة (أي الثروة أو النمو الاقتصادي) ليست هي السبب، إذ أننا لم نزدد غنى بنسبة تتراوح ما بين 200٪ و 2000٪ عما كنا عليه عام 1946. فكل أمريكي يتناول بالتقريب كمية الطعام نفسها التي كان يتناولها عام 1946 (والواقع أنها تشتمل على نسبة أقل قليلا من الروتين ونسبة أقل قليلا من السعرات). ونحن نستعمل تقريبا كمية الملابس نفسها: فقد كان متوسط استخدام خيوط القماش 45 رطلا للشخص في عام 1946 و 49 رطلا في 1968، 9٪. والأمر نفسه بالنسبة للمأوى: إذ كانت زيادة عدد الوحدات السكنية طفيفة بالقياس إلى تزايد السكان.

صحيح أننا نقتني من «الأشياء» أكثر مما كان يقتنيه الأمريكي المتوسط في عام 1946، «فإذا كانت الوفرة تقاس بمقياس الكماليات المنزلية، كالتليفزيون والراديو وفتاحات العلب الكهربائية وأجهزة صنع الفشار، وبأدوات الترف كالزحافات المزودة بمحركات والزوارق، فعندئذ تكون قد حدثت بالفعل زيادات كبيرة ملفتة للنظر. ومع ذلك ففي هذه الحالة بدورها لا تشكل هذه الأصناف إلا جانبا ضئيلا من الإنتاج الكلي للبلاد، ولا تصلح تعليلا للزيادة الملحوظة في مستوى التلوث»[1].

إن ما يقصده كومونر هو أننا حتى لو حسبنا حساب جميع الأدوات والأجهزة التي دخلت ضمن اللوازم المنزلية منذ الحرب العالمية الثانية، فلن تمثل زيادة نسبتها ما بين 200 ٪ و 2000 ٪. وأشد مقاييس النمو الاقتصادي الأمريكي تفاؤلا هو أجمالي الناتج القومي، ومرجع تفاؤله اشتماله على جميع السلع والخدمات بغض النظر عن منافعها، ولكن هذا المؤشر لم يرتفع إلا بنسبة 50 ٪ للفرد منذ الحرب العالمية الثانية، وهي نسبة منخفضة جدا عن نسبة الارتفاع في التلوث.

كذلك فإن الزيادة السكانية لا تكفي بدورها لتفسير مشكلة التلوث الراهنة. فقد زاد عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية بحوالي 43 ٪ منذ الحرب العالمية الثانية. وبالرغم من أنها زيادة كبيرة (بدأت تنحسر أخيرا) فإن المفروض أن تكون نسبة زيادة التلوث التي تسببها 43٪ وليس ما بين 200٪ و2000٪.

ولو جمعنا الوفرة (أو النمو الاقتصادي) وتزايد السكان لبلغ أعلى تقدير للزيادة ما يعادل الارتفاع في إجمالي الناتج القومي وهو حوالي 125 ٪ فمن الواضح إذن أن من واجبنا البحث عن عوامل أخرى لتحديد أسباب زيادة مستويات التلوث إلى ما يتراوح ما بين 200٪ و2000٪ منذ الحرب.

الخلل التكنولوجي

والنتيجة التي خرج بها كومونر هي أن الأسباب ترجع إلى أنواع التكنولوجيا التي ظهرت منذ الأربعينات. ولعل القارئ يذكر أننا في دراستنا للتكنولوجيا، ذهبنا إلى أن تكنولوجيا القرن العشرين كانت، بالقوة، أنظف بكثير من تكنولوجيا الفحم والحديد التي أصطبغ بها التصنيع في القرن التاسع عشر. ولكن هذا الإمكان أو الوجود بالقوة لم يتحقق أبدا تحققا تاما. إذ كانت معظم التطورات التكنولوجية في السنوات الثلاثين الأخيرة أكثر ضررا بالبيئة من التكنولوجيات السابقة. والفرق الأساسي، ولا سيما منذ الأربعينات، راجع إلى تطويرنا لتكنولوجيا خاصة بالمنتجات والمعالجات التخليقية لتحل محل التكنولوجيا الطبيعية العضوية السابقة.

ولقد أدرك كومونر أهمية هذا التحول في أنواع التكنولوجيا بحساب معدل زيادة بعض المنتجات المختارة بعد الحرب. ونلخص هنا بعضا منها[2].

زاد إنتاج زجاجات الصودا التي لا ترتجع بمعدل 53,000٪ منذ عام 1946، وهي تقف على رأس القائمة. وزادت الخيوط الصناعية (كالنايلون والرايون) بنسبة 5985٪. وارتفعت نسبة الزئبق اللازم لإنتاج الكلور إلى 3930٪. وزادت وحدات الضغط اللازمة لتكييف الهواء بنسبة 2850٪، وارتفعت منتجات البلاستيك بنسبة 1960٪، وارتفع إنتاج مخصبات النيتروجين بنسبة 1050 ٪، وزادت الأدوات المنزلية الكهربائية بنسبة 1040٪ وارتفع إنتاج المخصبات الكيماوية المختلفة بنسبة 950٪. وارتفع إنتاج الألمونيوم بنسبة 680٪، وغاز الكلور بنسبة 600٪، والطاقة الكهربائية بنسبة 530٪، والمبيدات بنسبة 390٪، وحمولة عربات النقل بنسبة 222٪، والأجهزة الإلكترونية الاستهلاكية (كالتليفزيون والاستريو) بنسبة 217٪. وزاد استهلاك وقود السيارات بنسبة 190٪، وارتفع إنتاج الأسمنت بنسبة 150٪.

وهناك منتجات أخرى زادت بالمعدل نفسه الذي زاد به السكان (أي بحوالي 43 ٪)، وهي تشمل، فضلا عن المأكولات والملبوسات والمسكن (وقد سبق ذكرها)، الأدوات المنزلية والصلب والنحاس والمعادن الرئيسة الأخرى.

أما المنتجات التي زادت بنسبة أقل من نسبة زيادة السكان أو أنخفض إنتاجها حقيقة فهي حمولة قطارات البضائع في السكك الحديدية زادت بنسبة 17٪، وانخفضت الأخشاب بنسبة 1٪، وانخفضت الخيوط القطنية بنسبة 36٪، وانخفض الصوف بنسبة 42٪، والصابون بنسبة 76٪، وانخفضت قوة الدواب المستخدمة في العمل بنسبة 87٪، وهي تأتي في ذيل القائمة.

«إن ما تظهره هذه البيانات لبرهان ساطع على أنه في حين أن إنتاج معظم الحاجات الأساسية-كالمأكل والملبس والمسكن-قد تمشي بالكاد مع نسبة زيادة السكان، التي تتراوح ما بين 40٪ و 50٪ (أي أن مساهمة الفرد في الإنتاج ظلت ثابتة) فإن أنواع السلع المنتجة لتلبية هذه الحاجات دخل عليها تغيير بالغ، وحلت تكنولوجيات إنتاجية جديدة محل التكنولوجيات القديمة. فاستعيض عن الصابون بالمنظفات الصناعية، وعن الخيوط الطبيعية (القطن والصوف) بالخيوط الصناعية، وعز الصلب والخشب بالألمونيوم والبلاستيك والخرسانة، وعن قطارات البضاعة بسيارات النقل، وعن الزجاجات التي ترد بزجاجات لا ترد. أما بالنسبة إلى الطرق، فنجد محركات السيارات ذات القوة المنخفضة في العشرينات والثلاثينات قد

حلت محلها عربات ذات قوة عالية. وفي المزرعة ظلت قدرة الفرد الإنتاجية ثابتة في حين انخفضت غلة الفدان، وحلت الأسمدة محل التربة. وحلت محل الوسائل العتيقة لمقاومة الآفات، المبيدات الصناعية كالـ د.د.ت.، وحلت رشاشات المبيدات محل الفلاح في القضاء على الأعشاب الضارة. وبدل أن ترعى قطعان الحيوانات في أرض المزرعة أصبحت الآن تغذي في مجموعات داخل المعالف.

وحين يتم تركيز هذا الكم الضخم من إحصاءات الإنتاج على هذا النحو، فإنه يبدأ في اتخاذ صورة واضحة الدلالة. إذ يمكن القول بوجه عام أن نمو اقتصاد الولايات المتحدة منذ عام 1946 لم يؤثر على درجة تلبية حاجات الأفراد من السلع الاقتصادية الأساسية إلا تأثيرا بسيطا إلى حد يدعو إلى الدهشة. فهذا الكائن الذي اصطنعته الإحصاءات، والذي نسميه «الأمريكي المتوسط»، يستهلك الآن سنويا من السعرات الحرارية والبروتين والأطعمة الأخرى قدرا مساويا لما كان يستهلكه في عام 1946 (وإن كان يستهلك فيتامينات أقل): ويستخدم كمية الملابس والمنظفات نفسها تقريبا، ويشغل القدر نفسه من المساكن المشيدة الجديدة، و يحتاج إلى الشحنات نفسها وإلى القدر نفسه من البيرة (26 جالونا للفرد!). إلا أن طعامه أصبح يزرع في مساحة أصغر من الأرض وباستخدام كمية أكبر من السماد والمبيدات، وأصبحت ملابسه من الخيوط الصناعية لا من القطن أو الصوف، وهو يغسلها بالمنظفات الصناعية لا الصابون، ويعيش ويعمل في مبان أشد اعتمادا على الألمونيوم والخرسانة والبلاستيك منها على الصلب والخشب؛ والسلع التي يستخدمها تشحن في الشاحنات لا في قطارات البضاعة؛ وهو يشرب البيرة من زجاجات أو علب لا ترد بدلا من شربها في زجاجات ترد، أو على بار الحانة. وهو أميل إلى العيش والعمل في وسط فيه أجهزة تكييف أكثر من ذي قبل، يقود ضعف المسافة التي كان يقودها عام 1946، في سيارة أثقل ذات إطارات من المطاط الصناعي لا الطبيعي، مستخدما كمية أكبر من الجازولين في الميل الواحد، يحتوي على قدر أكبر من رابع إيثيل الرصاص، يلتقمها محرك ذو قدرة ومعدل ضغط زائدين»[3].

ومضى كومونر فأشار إلى أن الأمريكيين، في كل هذه الحالات لم يعيشوا حياة أفضل بأي معنى، وليس هذا فحسب، بل إن الأثر الحيابيئي

للتكنولوجيا الجديدة هو من قبيل الكارثة. فلنمض معه في بحثه لتأثيرات بعض هذه التحولات على البيئة. أولا، يجب أن نلقي نظرة على ما أصبحت عليه المزارع والمراعي. إن الزراعة الأمريكية الحديثة، التي تدار على أساس تجاري، أدت إلى فصل دورة التخصيب الطبيعي التي تقوم بها المراعي. فأصبحت الماشية محبوسة في المعالف بدلا من أن تتجول في المراعي. وهي تعلف بالحبوب بدلا من العشب حتى تسمن بسرعة. والنتيجة الحيابيئية لذلك أن الروث يتراكم في هذه المعالف الصغيرة بكميات كثيفة، بدلا من أن ينتشر في المراعي بكميات متساوية. ويرى كومونر أن (ناتج المعالف من الفضلات العضوية يفوق الآن ناتج المجاري في جميع بلديات الولايات المتحدة». وقد لوثت بعض المياه السطحية تلوثا لا علاج له، نتيجة لتركز الروث الذي يتراكم على الأرض بجوار المعالف.

ولما كانت الحيوانات محبوسة، وتعلف بالحبوب بدلا من العشب، فإن كميات كبيرة من مخصبات النيتروجين الصناعية تستخدم لزيادة خصب المراعي وتحسين محصول الحبوب لأقصى حد. إن المزارع الأمريكية تستخدم كمية من المخصبات النيتروجينية تزيد بمقدار 648 ٪ عن عام 1949، الأمر الذي يزيد من نسبة النترات في ماء الشرب، وهي نسبة مرتفعة للغاية أصلا لإنتاج القدر نفسه تقريبا من الطعام على مساحة أقل من الأرض.

وللمبيدات الحشرية تأثير مماثل. فكما أن المخصبات النيتروجينية الصناعية تخفض إنتاج النيتروجين الطبيعي في التربة، فإن المبيدات لا تقضي فقط على الحشرات الضارة المطلوب القضاء عليها، وإنما تقضي أيضا على الحشرات التي تتغذى على الحشرات الضارة. وهكذا يحتاج الأمر إلى مزيد من المخصبات والمبيدات سنويا للحصول على النتيجة نفسها. وبينما تظل الغلة ثابتة، فإنها تزداد تسمما، وتصبح إمدادات المياه أخطر.

وللمنظفات الحديثة التي تستخدم بدلا من الصابون تأثير بيئي يماثل تأثير النترات في المخصبات. فالمنظفات-كالمخصبات الصناعية-تتطلب طاقة أكبر بكثير من بديلها الطبيعي، فالفوسفات في المنظفات كالنترات في المخصبات الصناعية، ترهق الأكسجين في الماء بنمو الطحالب وتؤدي إلى اضمحلال بحيراتنا. أما الصابون فيصنع طبيعيا ويتحلل بسهولة، ولا يحدث تأثيرا في البيئة، ويؤدي وظيفة المنظفات بنفس الكفاءة. «وما من سبب

يحول دون استخدام الصابون العتيق في معظم أعمال التنظيف المنزلية والتجارية»[4] كما جاء في كتاب مدرس حديث في الهندسة الكيمائية.

وللمنسوجات الصناعية، التي حلت تقريبا محل المواد العضوية (كالقطن والصوف)، في السنوات الثلاثين الماضية، تأثير مماثل. فنمو الأغنام والقطن ينجم عن الطاقة الطبيعية لضوء الشمس والمطر والطمي، فلا محل للتلوث، أما النايلون فيحتاج إلى ما بين ستة وتسعة تفاعلات كيماوية تصل إلى درجة 700 فهرنهيت (وهي درجة انصهار الرصاص)، وإلى وقود درجة احتراقه عالية، فضلا عن المادة الخام الأصلية، وهي البترول أو الغاز. وإلى جانب تبديد موارد لا تعوض، فهناك دخان العادم والتلوث، وناتج نهائي لا يتحلل إلا بالنار (ومزيد من الدخان). والأمر يصدق أيضا على البلاستيك، فهو مثل المواد الصناعية الأخرى صنع ليبقى للأبد. وشواطئنا ونفاياتنا ومدننا برهان على هذه الحقيقة.

وبطبيعة الحال فإن السيارة هي أكبر مصدر منفرد لتلوث البيئة الحضرية. وقد تزايد عدد السيارات في الطريق بين عامي 1947 و 1968 بنسبة 166٪ وتزايد عدد الأميال التي تقطعها السيارات بنسبة 174٪. بينما زادت كمية الرصاص في الجو بنسبة 400٪ (وكلها تقريبا من عادم السيارات) وترجع زيادة الضباب والدخان والهواء المشبع بالرصاص إلى نوع السيارات، ونوع الغاز الذي تزايد إنتاجه منذ الأربعينات. فقد قامت دترويت-فيما بين عامي 1940 و 1968- بإنتاج سيارات أوسع وأثقل وذات قدرة أكبر تتطلب مزيدا من الرصاص في الوقود لمواجهة معدلات إحراق أعلى. ولم تبدأ هذه العملية في السير في الطريق العكسي إلا بقوة التشريع الحكومي منذ سبعينات هذا القرن.

ولقد كان لزيادة سيارات النقل ونقص قطارات البضائع النتائج نفسها. فحاجة الشاحنات إلى الوقود تقدر بستة أضعاف حاجة القطارات، وتصل نسبة تلويثها للبيئة إلى ستة أضعاف، وذلك في الشحنة نفسها. علاوة على أن كمية الأسمنت والصلب المطلوبة لإنشاء طريق بري مكون من أربع حارات يحتاج إلى أربعة أضعاف كمية الطاقة المطلوبة لإنشاء سكة حديدية.

وهناك نتائج أخرى متشعبة للتكنولوجيا الجديدة، فقد زاد إنتاج المواد الكيماوية بنسبة 1000٪ وزادت بعض المواد، كالزئبق والكلور اللازمة لإنتاج

البلاستيك والمواد التخليقية، بنسبة أكبر. وزادت القوة الكهربائية اللازمة لهذه العمليات الكيماوية ولإنتاج الألمونيوم والأسمنت بنسبة تزيد على 500٪.

فالتكنولوجيا الجديدة بصفة عامة-كما يقول كومونر-مسئولة عن حوالي 95٪ من التلوث البيئي الذي أضيف خلال السنوات الثلاثين الماضية، باستثناء نقل الركاب. الذي تعد هذه التكنولوجيا مسئولة عن حوالي 40٪ من التلوث الزائد فيه (وعلينا أن نتأمل هنا كم من أسفارنا الإضافية يعد ترفا وكم منها يحتمه اضمحلال المدن، وزحف الضواحي، وضغوط شركات الطرق)

والسؤال الذي يستصرخنا طالبا الجواب في تحليل كومونر للسنوات الثلاثين الماضية هو: لماذا؟ لقد سقنا هذه الحالة كعينة لاختبار الأهمية النسبية للعلم والتكنولوجيا والرأسمالية في إحداث أزمتنا الحيابيئية الراهنة ومن الجلي أن كومونر يجيب بأن التكنولوجيا هي المشكلة الرئيسة. بل إن الفصل الذي استقينا منه معظم معلوماتنا في كتابه الدائرة الآخذة في الانغلاق يحمل عنوان «الخلل التكنولوجي». ولكن كرمونر كان حريصا على إثبات أن مشكلتنا هي مشكلة التكنولوجيا الحديثة، وليست مشكلة السكان أو مستوى المعيشة. ومن هنا كان من حقنا أن نتساءل-كما فعل-هو لماذا أفلتت التكنولوجيا من سيطرتنا؟

إن كومونر يبذل جهدا كبيرا لإثبات أن مشكلتنا ليست في التكنولوجيا في حد ذاتها ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة قد قامت بما طلب منها تماما، ولم تخفق بل كان نجاحها باهرا في زيادة غلة الفدان، وتخليق مواد صناعية تدوم للأبد، وصناعة المزيد من السيارات القوية، وهو قليل من كثير. وقد رأينا أن التكنولوجيا الجديدة خلفت في أعقابها قدرا هائلا من المشاكل، ولكننا لا نستطيع أن نلقي اللوم في ذلك على التكنولوجيين الذين أدوا-بكل بساطة-المهام التي طلب إليهم القيام بها.

تكنولوجيا العلم الحديث

لقد آن لنا أن نتجاوز وصف كومونر للمشكلة ونحاول بحث الأسباب التي جعلت التكنولوجيا الحديثة قصيرة النظر. ومخربة للبيئة إلى هذا الحد. ومن حسن الحظ أن كومرنر يساعدنا على هذا أيضا.

ومن الإجابات التي قدمها أن هذه هي تكنولوجيا العلم الحديث. ولقد

لاحظنا من قبل اتجاه العلم الحديث إلى تقطيع أوصال الطبيعة إلى شرائح يمكن تناولها بيسر. فالعالم يفصل موضوع ملاحظته عن السياق العضوي الكلي الذي يحيا فيه هذا الموضوع، إذ لا بد لقياس الفراشة من فصلها عن بيئتها، ولقياس طول جناحها. لا مناص من فصل الجناح عن الجسم-نظريا على الأقل. ولا بد لفهم أجزاء أية عملية طبيعية من التغاضي عن الكل. والمعرفة العلمية تتضاعف بقدر ما نستطيع تحليل الأشياء إلى أجزائها المركبة، وقدرة التكنولوجيا على صنع الآلات رهن باستيعابها لكيفية أداء «الآلات الحية» لوظائفها. ومن هنا فربما لم يكن من المستغرب أن يقوم التكنيك العلمي الذي يعامل الكائنات الحية وكأنها ميتة بخلق تكنولوجيا تفتك بهذه الكائنات.

واقتصادا في التصوير الدرامي نقول إنه أصبح من الواضح، إلى حد غير قليل أن معظم التكنولوجيا الحديثة قد أصابها الخلل عن طريق «نظرة مخبرية» أهملت الإطار الكلي. وقد عبر كومونر عن ذلك بقوله:

«اتضحت الآن أسباب الإخفاق المبين للتكنولوجيا، فالنظام الحيابيئي بخلاف السيارة، لا ينقسم إلى أجزاء يمكن التعامل مع كل منها. على حدة، لأن خواص هذا النظام تكمن في الكل، أي في ترابط أجزائه. وأية معالجة تصر على التعامل مع الأجزاء المفصولة وحدها مقضي عليها بالإخفاق... وهو ما يفسر قدرة التكنولوجيا، على ابتكار سماد نافع أو سيارة قوية أو قنبلة نووية فعالة. ولكن لما كانت التكنولوجيا كما هي مفهومة في أيامنا هذه عاجزة عن التعامل مع النسق المتكامل الذي يقتحمه السماد أو السيارة أو القنبلة النووية، فإن المفاجآت الحيابيئية المهلكة-كتلوث المياه، والضباب والدخان، والغبار الإشعاعي في كل الكرة الأرضية-تغدو أمرا محتوما.

وقد يفيد في هذا المقام أن نبين أن التكنولوجيا المسترشدة بالمعرفة العلمية الملائمة، بوسعها أن تكون ناجحة داخل النظام الحيابيئي، إذا كانت أهدافها تتوجه نحو النظام ككل لا نحو جزء معين متاح منه فحسب.

إن في نسقنا العلمي، وفي الفهم المترتب عليه للعالم الطبيعي، عيبا أعتقد أنه يساعد على تفسير الإخفاق الحيابيئي للتكنولوجيا. هذا العيب هو مبدأ رد الكل إلى الجزء أي الاعتقاد بأن الفهم الناجح للنسق المركب يتحقق بالبحث في خصائص أجزائه المنعزلة فمنهج الرد هذا الذي تتميز

به معظم أبحاثنا الحديثة، ليس الوسيلة الفعالة لتحليل الأنساق الطبيعية الواسعة (الرحبة) المهددة بالتدهور. فملوثات المياه-على سيل المثال-تهدد نسيجا حيابيئيا متكاملا بكائناته العضوية الكثيرة، ولا تستطيع الدراسات التي تجرى في المعامل على كائنات عضوية مفردة في مزارع نقية»[5] أن تقدم وصفا كافيا لتأثيراتها على النسق الطبيعي برمته.

إن نزوع العلم الحديث إلى تفكيك أوصال الطبيعة يوازي نزوعه إلى تجزئة ميادين التخصص، وفصل العلم عن المشكلات الإنسانية المنتمية إلى الحياة الواقعية، الأمر الذي نتج عنه جهل الجمهور بالبدائل الصحيحة المتاحة للمجتمع، وجهل العلماء من صناع القرار بحاجات المجتمع.

هذا جواب واحد-وهو جواب مفحم-يفسر اتجاه التكنولوجيا الأمريكية الحديثة. ولكن هل لدى العلماء حقا أكثر مما لدى التكنولوجيين من سلطة اتخاذ القرار؟ أليس أصحاب الأعمال الرأسمالية هم الذين يتخذون القرار فيما يجب أن يدرسه العلماء وما يجب أن يعمله التكنولوجيون؟ ربما يجب أن نعود بأنظارنا مرة أخرى، إلى النظام الاقتصادي الذي يعمل فيه العلماء والتكنولوجيون الأمريكيون.

والواقع أن كومونر قد اختتم مناقشته ببحث العلاقة بين التلوث الذي أصابنا حديثا وبين نظامنا في الربح الخاص فتساءل: «ما الرابطة التي تجمع بين تلوث البيئة وبين الربح في نظام اقتصادي قائم على المشروع الخاص كالولايات المتحدة الأمريكية؟» وقد اهتدى إلى ارتباط واضح بينهما.

تكنولوجيا رأسمالية الشركات

يبدو أن المنظفات الصناعية قد حلت محل الصابون لأنها تدر ربحا أوفر: «ففي عام 1947، وقبل قيام الصناعة بإنتاج المنظفات، بلغت نسبة الربح 31٪ من قيمة المبيعات. وفي عام 1967، عندما أنتجت الصناعة 30٪ صابونا و 70٪ منظفات، بلغ ربح المبيعات 47٪. ويستخلص من البيانات الخاصة بالسنوات الواقعة بين 1947 و 1967 أن الربح الناتج عن مبيعات المنظفات وحدها بلغ نحو 54٪، أو ضعف مبيعات الصابون... . وهو ما يساعد على تفسير أسباب طرد المنظفات للصابون من السوق، برغم دوام منفعته في معظم أغراض التنظيف. فقد كان كسبا للمستثمر، وإن لم يكن

كسبا للمجتمع»[6].

ويصدق هذا على الصناعة الكيماوية التخليقية. فمن سنة 1946 إلى سنة 1966 «في الوقت الذي بلغ فيه متوسط العائد الصافي لقيمة جميع الصناعات الإنتاجية 13,1٪، بلغ متوسط عائد الصناعة الكيماوية 14,7٪ وهو ما يعزوه كومونر إلى انفراد الشركات الكيماوية بالحصول على احتكارات مؤقتة في الصناعة (وفرض أسعار احتكارية) نتيجة لسرعة استحداث نسيج أو منظف أو مبيد بعد آخر. وقد أدى «كابوس علماء الحيابيئة» هذا إلى استحالة إدراك تأثير المنتج الجديد على البيئة، إذ أن غيره سرعان ما يكون قد حل محله. ويرى كومونر: «أن نظام الربح المتزايد في هذه الصناعة هو علة تأثيرها الوخيم على البيئة» ومما يضاعف من خطورة هذه المنتجات على البيئة، الحاجة الدائمة إلى استخدام مواد كيماوية، كالمبيدات، بجرعات متزايدة، كما بينا من قبل. ومن هنا فإن الأمر لا يقتصر على ارتفاع النسبة المئوية لأرباح المواد التخليقية، بل إن مبيعاتها تزداد كذلك.

وقد اتضحت هذه الظاهرة في صناعة سماد النترات بالذات: «فسماد النتروجين-في نظر البائع-هو المنتج «الأمثل» فهو يكتسح المنافسة كلما استخدم، ذلك لأن سماد النتروجين والمبيدات التخليقية شأنه شأن المخدرات، يخلق استخدامها مزيدا من الحاجة إليها. ويصبح المشتري مدمنا للناتج»[7].

ويبدو أن نمو صناعة السيارات التي تزداد ضخامة بعد الحرب راجع أيضا إلى الأرباح. وقد عبر هنري فورد الثاني عن ذلك بقوله الموجز: «السيارات الصغيرة تدر أرباحا صغيرة». وهي عبارة صحيحة كل الصحة، فلو أن أصحاب صناعة السيارات كانوا يتوقعون نسبة الربح نفسها، وهي 10٪ على جميع السيارات أيا كان حجمها، لحصلوا على أرباح أوفر من السيارات الأكبر، والأغلى ثمنا. ومع هذا فإن المنافسة الألمانية واليابانية أرغمت ديترويت على الاكتفاء بأقل من 10٪ على السيارات الصغيرة، في حين كان في استطاعة أرباب الصناعة الحصول على أكثر من 10٪ من أغلى الموديلات ثمنا.

كذلك فإن مقارنة أرباح التكنولوجيات الجديدة الأخرى لها دلالتها. ففي عام 1969- على سبيل المثال-حققت شركات الصلب ربحا وصل إلى12,5٪ من المبيعات، وبلغت أرباح صناعة الخشب 15,4٪ وفي الوقت

نفسه بلغت أرباح تكنولوجيات البناء 7, 25٪ (للألمونيوم) و 4, 37٪ (للأسمنت). كما حصل حملة أسهم شركات سيارات النقل على ربح بلغ 84, 8٪، في حين بلغت أرباح صناعة السكك الحديدية 61, 2٪.

الأرباح الفردية والتكاليف الاجتماعية

الشعار القائل «إن الربح شئ جيد يسود تفكيرنا إلى الحد الذي يجعلنا نحاول باستمرار تبرير بعض من هذه التطورات. ونخال-دون وعي أحيانا- أننا نعيش في عالم آدم سميث. فندافع عن وجهة نظرنا قائلين إن ارتفاع أرباح هذه الشركات الجديدة معناه أنها تؤدي خيرا ما وننسى أن الخير الذي تؤديه هو جمع كثير من المال، وأن إنجازها هذا قد يكلفنا الكثير.

وقد أشار عالم الاقتصاد ك. و. كاب K.W.Kapp في كتاب نشره منذ وقت طويل، سنة 1950، بعنوان التكاليف الاجتماعية للمشروع الخاص إلى أن مديري الأعمال بتفكيرهم التقليدي يخفقون في تقدير التكاليف الاجتماعية لإنتاجيتهم. فالشركة-كالفرد في الأرض المشاع-لا تضع في حسبانها، عند احتساب أرباحها، إلا تكاليفها الذاتية من المواد والعمل.

ولو أرغمت هذه الشركات كما يكشف كاب، على إضافة تكاليف التدهور البيئي إلى ميزانياتها لاضطر الكثير منها إلى التوقف عن الإنتاج. وما دمنا نعد الربح من الأمور الخاصة، ونسلم بالربح معيارا للنجاح، فإننا نتعرض لتحمل التكاليف الاجتماعية التي ترغم المجتمع على العمل بخسارة.

وللنظام الحالي مبرر آخر تسمعه كثيرا (ونسوقه أحيانا) وهو أن المشروع الخاص لا بد من أن يجني أرباحا لأنه يوفر للناس ما يطلبونه، وهو قول يشبه قول آدم سميث أيضا. فهو يفترض أن الشركات الكبرى تستجيب لطلب الجماهير وهي حجة تبدو أحيانا مقنعة. فالحقيقة أن كثيرا من الناس يرغبون في اقتناء السيارات الكبيرة حقا، ويرون أن المنتجات (التخليقية) الجديدة أسهل أو أفضل في نواح معينة. ومن أسباب ذلك أن الصناعة لم تقدم لنا صابون الغسيل في علبة، أو مواد جيدة من الخشب والصلب. وحسب ولكن من أسبابه أيضا أن الصناعة علمتنا بكل ما في إعلاناتها ووسائل إعلامها من قوة، أن نصدق أننا نريد حقا تلك الأشياء التي تعود عليها بأوفر الأرباح.

وإنه لمن الصعب تقدير أثر الدعاية والإعلان. فإلى أي حد يرجع غرامنا بالسيارات إلى ما أدخلته في روعنا-بعناية-إعلانات تستهوينا بالقوة والمكانة والجاذبية الجنسية التي لا توفرها إلا سيارة كاديلاك أو فيراري؟ إن من المفيد أن نذكر-على الأقل-أننا اتفقنا في السنوات العشرين الماضية من مواردنا على المطبوعات الإعلانية أكثر مما أنفقنا على المطبوعات الإخبارية، وأننا أنفقنا من مواردنا على كل دقيقة من الإعلانات التجارية التليفزيونية حوالي عشرة أضعاف ما أنفقنا على كل دقيقة من البرامج العادية أما تقدير التأثير الذي تحدثه هذه الإعلانات والبرامج التجارية فيكاد يكون مستحيلا. لكن دراسة للدعاية على المنظفات الصناعية تكشف لنا عن حقائق مفيدة غاية الفائدة. فلننقل عن كومونر مرة أخرى:

«كشفت إحدى الدراسات في إنجلترا عن وجود تناسب طردي بين مبيعات أي صنف من أصناف المنظفات الصناعية وتكاليف الدعاية التي صرفت عليها. وليست المسألة في هذه الحالة مسألة تعريف للمشتري بمزايا المنتج، أملا في الحصول على المزيد من المشتريات. فقد كان إيقاف الدعاية يؤدي إلى انخفاض المبيعات. ففي سنة 1949 أنفقت شركة يونيلفر 60٪ من إجمالي التكاليف على الدعاية للمنظفات في إنجلترا وحصلت على أرباح بنسبة 60٪ من إجمالي المبيعات، وفي عام 1951 خفضت اعتمادات الدعاية إلى 20٪ فانخفضت المبيعات إلى 10٪، وكان في ذلك عبرة. ففي عام 1955 ارتفعت نفقات الدعاية-وكذلك المبيعات-إلى ثلاثة أمثال الحد الأدنى الذي بلغته سنة 1951»[8].

فمن الواضح أننا كثيرا ما نشتري ما يعلن عنه بنسبة تكاد تكون مطردة مع نسبة الإعلان، أما فحوى الإعلان فيكاد يكون خارجا عن الموضوع ولكن مما يزيد الطن بلة إصرارنا على أننا نشتري أحسن المنتجات، فنحن مخدوعون، ولكننا نؤكد لأنفسنا أننا أحرار في الاختيار بإنكار وقوع الخداع والتلاعب.

ألا يلوث الاشتراكيون البيئة؟

وأخيرا، هناك دفاع عن المشروع الخاص يسير على هذا النحو: «إن الربح الخاص ليس مسئولا بمفرده عن تلويث بيئتنا. فلتنظروا إلى ما يفعله

«المديرون الشعبيون» في روسيا. إن الأنهار والبحيرات السوفيتية قد لوثها مديرون اشتراكيون «حريصون على الإنتاجية» حرص المستثمرين الرأسماليين على الأرباح».

إن الاشتراكيين الغربيين ربما كانوا قد تسرعوا في التماس العذر للتلوث في البلدان التي تدعو نفسها بالاشتراكية أو الشيوعية. فتارة يدافع الاشتراكيون الغربيون عن التلوث البيئي السوفيتي بأنه نتيجة محتومة للتصنيع السريع، وتارة ينكرون وجود التلوث الشديد في الاتحاد السوفيتي. وأحيانا يسلمون بوجود بوصفه إحدى القسمات «الرأسمالية» في الاتحاد السوفيتي، على خلاف اشتراكية الصين الأنقى والأسلم من الوجهة الحيابئية.

أما نحن فلن نسوق أيا من هذا الحجج فحتى الدفاع عن حرص الصينيين على البيئة هو أمر لا معنى له بالنسبة إلى من يذكره إبحاره في نهر وانجبوا في طريقه إلى مدينة شنغهاي بمعامل تكرير البترول على طريق نيوجرسي السريع أو إلى من يضطر إلى خلع العدسات اللاصقة بسبب السياج في كل من بكين ولوس أنجلوس. فالوقود المنخفض الدرجة الذي تحرقه محركات السيارات الصينية الصغيرة، التي تشبه آلات جز النجيل والعوادم القذرة الصادرة عن الأتوبيسات الصينية والدخان الأسود المتدفق من المداخن الصينية، إنما تذكرنا بالتخلف التكنولوجي في الصين، لا ببشائر اشتراكية أكثر نقاء. والأرجح أن مدينة كانتون أو شنغهاي أو بكين ليست أنقى هواء، إلى حد ما، من طوكيو إلا لأن معظم الصينيين لا يزالون يستخدمون الدراجات أو الأتوبيسات في الانتقال بدلا من السيارات الخاصة.

أن من يزور الصين ليس في حاجة إلى ذلك التذكير الدائم الذي يقوم به المرشدون السياحيون الصينيون لكي يدرك أن الصين بلد فقير. وعلى الرغم من أن أهلها جميعا يجدون الطعام والمأوى والعمل لأول مرة في التاريخ الصيني فإن القسمة المميزة لهذا البلد هي أنه فقير وليس اشتراكيا أو شيوعيا. والإنجاز الرائع الذي حققه ما يحب الصينيون أن يطلقوا عليه اسم «الثورة الشيوعية» هو القضاء على الجوع والتسول والعبودية والاستغلال الأجنبي خلال جيل واحد. فقد قضت الصين على الفقر المدقع واليأس اللذين كانا شائعين قبل الثورة ولا يزالان قائمين في الهند إلى اليوم. وما على المرء إلا أن يغامر بالسير في شوارع مدن هندية مثل كلكتا أو بومباي-

ليتبين مدى التغيير الهائل الذي طرأ على الصين.

غير أن صين القرن العشرين ليست في وضع يمكنها من تنفيذ التحول الاشتراكي الذي تخيله ماركس للعالم الرأسمالي المتقدم. وينطبق ذلك أيضا على روسيا عام 1917. وإذا كان لينين وماو قد تخيلا إمكان القفز من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الاشتراكي الحديث، فإن هذا لا يعني أن ذلك كان في مقدورهما وحتى لو تقبلنا محاولة الثوريين الروس والصينيين استخدام النظرية الماركسية التي وضعت للمجتمعات الصناعية المتقدمة من أجل تحقيق أهدافهم الثورية، وحتى لو وافقنا على وصف هذه الثورات بأنها اشتراكية أو شيوعية (وهو تفريط ما كان ماركس ليسمح به) فإننا نعني شيئا مختلفا تماما عن الاشتراكية الممكنة اليوم في أوربا الغربية، أو الولايات المتحدة الأمريكية. على أن قضيتنا ليست هي التساؤل عما إذا كانت روسيا أو الصين أحسن حالا من الولايات المتحدة بل هي التساؤل عما إذا كانت أمريكا الاشتراكية ستكون أحسن حالا من أمريكا الرأسمالية.

الرأسمالية والنمو

يصر بعض المراقبين على أن هناك عيبا واحدا أساسيا في اتباع سياسة بيئية سليمة في المجتمعات الرأسمالية. فهم يذهبون (وهذا، بالمناسبة، هو أيضا رأي آدم سميث) إلى أن البلاد الرأسمالية لا يمكنها الازدهار إلا إذا استمرت في النمو والتوسع. وهذا رأي نسمعه من أصدقاء الرأسمالية وأعدائها. وها هو ذا موقف كارل ماركس حول هذا الموضوع كما شرحه عالم الاقتصاد الليبرالي الحديث روبرت هيلبرونر Robert Heilbroner:

«إن جوهر الرأسمالية-حسب رأي ماركس-هو التوسع وهذا يعني أن الرأسمالي، بوصفه «نمطا» تاريخيا، يجد سبب وجوده في السعي الذي لا يعرف الشبع، إلى مزيد من الثروة والمال اللذين يحصل عليهما من خلال النمو المطرد للنظام الاقتصادي. أما فكرة الرأسمالية «الساكنة» فهي في رأي ماركس فكرة متناقضة مع نفسها»[9].

وحتى لا يسارع القارئ برفض هذا الرأي على أنه مجرد شطط من ماركس، يجدر بنا أن نقتبس من كتابات بعض المعلقين المحدثين «المحترمين». يرى لامونت كول Lamont Cole من جامعة كورنل: «أن مشكلتنا الأساسية

هي ما أحب أن أسميه مرض«الغرفة التجارية» وهو أن النمو شيء طيب».
ويطرح بول إرليتش Paul Ehrlich بجامعة ستانفورد القضية على النحو التالي:

«إن اقتصادنا كله موجه بحيث يلائم سكانا يتزايدون وتبديدا هائلا. اشتر الأرض واحتفظ بها، ومن المؤكد أن ترتفع الأسعار: لماذا؟ الانفجار السكاني على كوكب متناه. اشتر سندات في شركات الموارد الطبيعية، ومن المؤكد أن أسعارها سترتفع. لماذا؟ الانفجار السكاني والموارد المحدودة. اشتر سندات السيارات أو الطائرات، إن أسعارها سوف ترتفع بالتأكيد. لماذا؟ لأن مزيدا من أناس سوف يتحركون... وهكذا تسير الأمور. يرتفع عدد السكان، فيرتفع الرقم السحري، أي إجمالي الإنتاج القومي... إننا نقوم بدور البارونات اللصوص الذين يسرقون كل زمان. لقد قررنا أننا الشعب المختار لسرقة كل ما نستطيع أن نأخذه من موارد كوكبنا المحدودة التي تم تخزينها بالتدريج»[15].

وللإنصاف، ينبغي أن نشير إلى أن هذه النظرة إلى التوسع بوصفه مصدر السعادة قد استعارها كثير من المفكرين الاشتراكيين، ولكن هؤلاء لم يكونوا مضطرين إلى ذلك على الإطلاق، في حين كان هذا أساسيا بالنسبة لأتباع آدم سميث. لقد ثار آدم سميث عام 1776 ضد نوع من الفلسفة الاقتصادية-النزعة التجارية أو المركنتيلية-كان يفترض أن ثروة الأرض ثابتة ومتناهية. وترى هذه الفلسفة المركنتيلية، أن الثروة لا يمكن الحصول عليها إلا إذا تمكن الإنسان من أن «يحول جاره إلى شحاذ». وبما أن الموارد محدودة فلا يمكن لبلد أن يحقق أية مكاسب إلا على حساب بلد آخر. ويتلخص إنجاز آدم سميث في أنه علم الناس أن الثروة الصناعية يمكن أن تأتي من قوة الآلة (وديناميات) الاقتصاد، وأن الثروة الحقيقية يمكن أن تكون أكبر من الموارد بكثير. ويجب أن يبجل آدم سميث لأنه قوض إيمان معاصريه بالرأي القائل إن العالم ثابت، كما فعل بكثير. داروين بعد مائة عام)، فبين أن الاقتصاد التنافسي يمكن أن يخلق ثروة، وأن الصناعة تضيف ثروة جديدة. وبين أن التكنولوجيا الجديدة والاقتصاد الجديد يمكن أن يجاوزا الحكم المركانتيلي القديم الذي لم يكن يتعدى حدود إعادة توزيع الثروة الموجودة.

وبهذا استطاع آدم سميث أن يقول إن المنفعة الخاصة تعادل المنفعة

الاجتماعية. ففي استطاعة رأس المال الخاص أن يخلق مصادر جديدة للثروة، وقد بدا لفترة ما أن الثروة الجديدة التي خلقتها الآلات، ستلبي احتياجات المجتمع بأسره. ولكنها لم تفعل، كما اتضح فيما بعد. لكن الأمر الأكثر أهمية هو أننا وصلنا الآن إلى النقطة التي يجب عندها أن نعيد النظر في الموارد المتاحة. صحيح أن الآلات والرأسمالية قد فعلا الكثير لتزويدنا بمخرج مؤقت من مأزق المركانتيلية، لكن هذا المخرج استنفد الكثير من مواردنا وهكذا أصبح علينا الآن أن نواجه مرة أخرى مشكلة التوزيع. إن علم الحيابيئة هو أساسا مشكلة عالم محدود الموارد. ومعجزة آدم سميث غيرت المجتمع تغييرا جذريا وعادت علينا جميعا بالفائدة. فقد كان من المفيد، في عصر الغابات البكر والموارد المعدنية التي لم تستغل، أن نعرف أن من الممكن خلق ثروة جديدة. والآن بعد أن حققنا تلك المعجزة، فإننا لا نملك الاستمرار في تجاهل حدود عالمنا الطبيعية. إن الرأسمالية التنافسية والثورة الصناعية التي غذتها أعطتنا القدرة على رد الدين للطبيعة. بل إنها جعلت هذا التعويض إجباريا أيضا. فالمشكلة والحل ينبعان من المصدر نفسه، كما هو الحال في كثير من الأمور الأخرى. إن بوسعنا أن نفكر ثانية في الأرض المشتركة المشاع. لكننا تعلمنا-لفترة طويلة-أن نفكر فيما هو خاص، بحيث يبدو وكأن أوان التفكير فيما هو مشاع قد فات. فقد لا يقل تغيير اقتصادنا صعوبة عن تغيير ديننا.

الرأسمالية والاشتراكية والحكومة: قضية الطاقة النووية

يربط كثير من الأمريكيين الرأسمالية بالتحرر من تدخل الحكومة، كما يربطون الاشتراكية بالسيطرة الحكومية. ولذا فهم يرون أن الولايات المتحدة الأمريكية تزداد اشتراكية كلما زادت الحكومة من سيطرتها على ميادين جديدة في العمل والحياة العامة. ولكن المسألة أكثر تعقيدا من هذا. فالحكومة الواسعة النفوذ هي-في الواقع-نتاج المجتمع الرأسمالي المتقدم. وحق فرض الضوابط الحكومية هو من صنع الشركات الرأسمالية التي ترى في هذا طريقة لتهدئة الاستياء الشعبي واستئصال التنافس. فالضوابط الحكومية يمكن أن تستخدم لصالح الشركات الكبرى ضد مصالح المنافسين الصغار، كما يمكن استخدامها لزيادة مكانة الأعمال الاقتصادية الحرة أو

أرباحها بصفة عامة. وليس هنالك تلازم آلي بين زيادة السيطرة الحكومية وتزايد الاتجاه نحو الاشتراكية. بل إن التوسع في السيطرة الحكومية يمكن أن يزيد قوة الأعمال الحرة التجارية وبمنع الحلول الاشتراكية. السيطرة الحكومية يمكن أن تكون «اشتراكية» إذا فرضت باسم الشعب بأسره، ولكنها لا تكون كذلك إذا فرضت باسم أولئك الذين لديهم رأس مال فقط.

ويمكننا أن نتبين تعقد هذه المسألة في تطور النقاش الدائر في الوقت الحالي حول الطاقة النووية. ويمكن القول إن الطاقة النووية، أكثر من أي مصدر آخر، هي مسألة تهم المجتمع بوجه عام، وليست مجرد مسألة استغلال رأسمالي. فالنتائج المترتبة على كارثة نووية يمكن أن تكون هائلة من وجهة النظر الإنسانية، وإذا وقعت الكارثة فإن الوعود التي قدمتها الشركات باستحالة ذلك لا يمكن الوفاء بها. ولذا فمن المنطقي أن يتوقع الإنسان أن تهتم الحكومة بهذه المسألة وبحيث تخضعها للضوابط والرقابة. وهي في الواقع خاضعة وليست خاضعة في ذات الوقت. فقد منحت لجنة الطاقة الذرية ولجنة تنظيم الطاقة النووية التي أعقبتها، سلطة هائلة على نشاطات الشركات الخاصة والمرافق العامة التي طورت الطاقة النووية. غير أن أعضاء هاتين اللجنتين هم دعاة من دعاة تنمية الطاقة النووية، تربطهم علاقات عمل وثيقة مع مديري الشركات المعنية، ودخلوا معهم في صداقات، ثم اشتغلوا عندهم فيما بعد. ولذا فمصالح الجمهور كثيرا ما كانت ممثلة تمثيلا ضئيلا في الحكومة، كما هو الشأن في الصناعة. وعندما يحدث تسرب للإشعاع في محطات القوى النووية، يحرص أعضاء اللجان الحكومية بحماسة لا تقل عن حماسة ممثلي الصناعة على تهدئة الجمهور مؤكدين لهم السلامة الكاملة للمشروع. ففي نظر كثير من ممثلي الحكومة والصناعة على السواء، تكون أمثال هذه «الحوادث» (وكلاهما يقبل هذه الكلمة المحايدة) مناسبة للإنكار والدفاع بدلا من أن تكون فرصة لإعادة تقييم منهجية.

بل يمكن للإنسان أن يدافع عن الرأي القائل بأن قيام اقتصاد رأسمالي أصيل بمعالجة مشكلة الطاقة النووية قد يكون أفضل (وأسلم) من قيام هذه الشركات الكبيرة بذلك. بالاشتراك مع مؤيديها من موظفي الحكومة. ولعل إذا تركت عملية تطوير الطاقة النووية للقطاع الخاص من الاقتصاد

دون تدخل حكومي، فإن شركات الطاقة الخاصة ستغتنم فرصتها، وتحصل فواتيرها، وتشتري تأمينها ضد الكوارث. ولكن المشكلة لن تقتصر على أن هذه الشركات ستضطر عندئذ إلى استيراد البلوتونيوم وبناء المصانع دون عون حكومي، بل إنها ستجد أن شركات التأمين الخاصة ترفض تأمينها ضد الخسائر الاقتصادية والبشرية. فشركات التأمين تجد خطر وقوع الكارثة كبيرا إلى درجة أنها ترفض تأمين محطات الطاقة. وقد يؤدي هذا إلى اختفاء الطاقة النووية.

وبدلا من هذا نجد أنفسنا إزاء تجمع يضم أصحاب المصالح الرأسمالية من الحريصين على استغلال الحكومة لزيادة أرباحهم، كما يضم موظفين بالإدارة الحكومية حريصين على خدمة مصالح شركات الطاقة النووية. ولا يقتصر هذا التجمع على أعضاء اللجان التنظيمية وحدهم. فقد طلب الرئيس أيزنهاور إلى لجنة الطاقة الذرية عام 1953 أن تبقي الجمهور «مشوشا» فيما يتعلق بتفسيراتها للغبار الإشعاعي[11] وأجاز الكونجرس الأمريكي قانون برايس/ أندرسون عام 1957، وجدده في عام 1965 و1974. وهذا القانون يقصر المسئولية القانونية للشركات التي تؤمن ضد الأخطار النووية على جزء بسيط من المطالب المقدمة-بحيث يضطر دافع الضرائب إلى تحمل أكثر من 80٪ من عبء الحوادث التي ترفض شركات التأمين أن تؤمن عليها[12].

إن التدخل الحكومي ليس مرادفا بالضرورة للصحة العامة أو الاشتراكية. ولكن بما أن الشركات الرأسمالية المهيمنة في القرن العشرين قد قضت-إلى حد كبير-على الاقتصاد والتنافس، فقد أصبحت الحكومة هي الساحة التي تتخذ فيها قرارات عامة هامة. ويذهب الاشتراكيون إلى أن الحكومة، مهما كانت نقائصها، لا تزال مكانا أفضل لاتخاذ القرارات من قاعات مجلس الإدارة في الشركات الرأسمالية. فعلى حد قولهم، يستطيع الجمهور على الأقل أن يقترع لصالح أعضاء الكونجرس الذين يقترعون ضد مشاريع قوانين مثل قانون برايس-أندرسون، ولصالح ممثليه في الحكومة القومية، وحكومة الولايات، والحكومة المحلية، الذين يقدمون الصالح العام على الأرباح الخاصة. أما أعضاء مجالس إدارات الشركات أو حملة أسهمها فسيكونون حمقى لو فعلوا ذلك.

لمزيد من الاطلاع

ركزنا في هذا الفصل على أطروحة باري كومونر Barry Commoner التي وردت في كتابه الدائرة الآخذة في الانغلاق The Closing وهو كتاب جدير بالقراءة كاملا، وكذلك كتابه الأحدث فقر السلطة The Poverty of Power أما كتاب ك. وليم كاب K. William Kapp التكاليف الاجتماعية للمشروع الخاص The Social Costs of Private Enterprise، الذي استفدنا منه أيضا، فقد أصبح عتيقا لكنه قيم. وهناك وجهة نظر مشابهة، وإن كانت أحدث عهدا، في كتاب بول إرليتش Paul Ehrlich نهاية الوفرة The end of Affluence وكتاب مايكل هارنجتون Michael Harrington أفول الرأسمالية The Twilight of Capitalism بخاصة فصله عن «الصالح العام بوصفها ملكية خاصة» وكتاب جون كينيث جالبريث John Kenneth Galbraith الاقتصاد والهدف العام Economics and Public Purpose وبخاصة الفصل عن «الحاجة إلى الاشتراكية» وكل الكتب الواردة في الفقرتين الأخيرتين من قائمة المراجع في الفصل السادس عشر مفيدة أيضا هنا.

ويمكن الرجوع إلى كتاب كارلوم. سيبولا Carol M. Cipolla التاريخ الاقتصادي لسكان العالم The Economic History of World Population ويعد مدخلا ممتازا لدراسة المشكلة السكانية. أما كتاب بول وآن آرليتش Paul & Anne Ehrlich السكان والثروات والبيئة, Population, Resources Environment فهو طرح معاصر لوجهة النظر الكلاسيكية التي عرضها توماس مالتوس Thomas Malthus في مقالة أولى عن السكان First Essay on Population والكتاب الذي أشرفت عليه تيتوس ريد Sue Titus Reid وديفيد ل. ليون David L. Lyon بعنوان الأزمة السكانية من منظور متمدد التخصصات Population Crisis: An Interdisciplinary Perspective بعض المقالات الكلاسيكية والمعاصرة القيمة. أما كتاب أ. أ. ريجلي E. A. Wrigley السكان والتاريخ Population and History فهو دراسة تاريخية شاملة عامة جيدة. ويضم كتاب البورج وروبرت فورستر Elborg & Robert Forester الغذاء الأوربي من عصر ما قبل الصناعة إلى الأزمة الحديثة European Diet from Pre-Industrial to Modern Times بعض المقالات التاريخية الممتازة عن الأوضاع الغذائية ونمو السكان.

ويجري استكشاف التكنولوجيا والنمو الصناعي وتلوث البيئة في كتاب

النمو الاقتصادي ضد البيئة Economic Growth Versus the Environment بإشراف وارن أ. جونسون Warren A. Johnson وجون هارديستسي John Hardesty وفي كتاب نوعية البيئة في اقتصاد نام Environmental Quality in Growing Economy بإشراف هنري أ. جاريت Henry A. Jarrett وفي كتاب بول باران Paul Baran الاقتصاد السياسي للتنمية(*) The Political Economy of Growth.

ويقوم دانيال راس. جرينبرج Daniel S. Greenberg في كتابه سياسة العلم الخالص The Politics of Pure Science باستكشاف دور العلم في الحرب العالمية الثانية. وكتاب ريتشارد فينمان Richard Feynman طابع القانون الفيزيائي Character of Physical Law مدخل ممتع لفلسفة العلم. وكتاب هانز ثرينج Hans Thirring الطاقة للإنسان Energy for Man شرح قيم لفيزياء إنتاج الطاقة. ويعد كتاب الفريد نورث وايتهيد Alfred North Whitehead العلم والعالم الحديث Science and the Modern World الطرح الكلاسيكي للقضية، ولا يزال يعد مدخلا جيدا. والكتاب الذي أصدرته جمعية الكيمياء الأمريكية تنظيف بيئتنا: الأساس الكيميائي للعمل Cleaning Our Environment: The Chemical Basis for Action والكتاب الذي أصدره معهد ماساشوستس للتكنولوجيا دراسة مشكلات البيئة الحادة: أثر الإنسان في البيئة العالمية Study of Critical Environmental Problems; Man's Impact on the Global Environment مصدرا ن جيدان عن الجوانب العلمية للمشكلة.

ولقد سبق أن ذكرنا عددا من الكتب المفيدة في الجوانب الاقتصادية للمشكلة هنا، وفي الفصل السادس عشر في الجزء الخاص بالمراجع. وهناك دراسات أخرى تعد نقدا للرأسمالية هي كتاب جيمس ريدجواي James Ridgeway سياسة الحيابيئة The Politics of Ecology وكتاب رامبارت Rampart الكارثة الحيابيئية Eco-Catastrophe وكتاب بول باران وبول سويزي Paul Baran Paul Sweezy لله رأس المال الاحتكاري(*) Monopoly Capital وبالنسبة لنقد الاقتصاد السوفيتي في اعتماده على النمو أنظر كتاب ليون تروتسكي Leon Trotsky الثورة المغدورة(*) The Revolution Betrayed وكتاب ميلوفان دجيلاس Milovan Djlas الطبقة الجديدة The New Class وكتاب رايا

(*) ترجم إلى العربية [المترجمان].

دونا يفسكايا Raya Dunayevskaya الماركسية والحرية Marxism and Freedom ويعد كتاب صمويل ب. هايس Samuel P. Hays المحافظة على البيئة وإنجيل الكفاءة Conservation and the Cospel of Efficiency تاريخا ممتازا للحركة الأولى للمحافظة (على البيئة) في أمريكا.

وأخيرا ثمة مدخل ممتاز لمشكلات الصين وإنجازاتها (في الإنتاج الصناعي والسيطرة على الآفات واستئصال الفقر الطاحن) هو كتاب كيث بيوكانان Keith Buchanan تحول الأرض الصينية The Transformation of the Chinese Earth.

هوامش الفصل العشرين

(1) Barry Commoner, The Closing Circle, New York: Knopf, 1972, p. 139.

(2) Ibid., p. 143.

(3) Ibid., pp. 143-154.

(4) Ibid., p. 156.

(5) Ibid., pp. 187-189.

(6) Ibid., p. 259.

(7) Ibid., p. 153.

(8) Ibid., p. 157.

(9) Ibid., p. 276.

(10) Cole and Ehrlich quoted in Peter Shrag, Who Owns the Environment, Saturday Review, 4 July 1970, p. 7.

(11) The New York Times, April 20, 1979, p. 1

(12) Paul Ehrlich, The End of Affluence, New York: Random House, Ballantine Books, 1974, p. 71.

21 الثقافة والتغير: ما وراء اليقين والنسبية

في السنوات المائة الأخيرة أصاب الثقافة الغربية-أي أفكار الرجال والنساء وقيمهم وعقولهم ومشاعرهم في أشد مناطق العالم تصنيعا-تحول عميق-وقد لا يكون من باب الإفراط في التبسيط القول بأنه تحول من اليقين إلى النسبية. فقد كان الناس-لمائة عام خلت-على يقين من كل شيء. فتصوراتهم عن الله والتقدم والحقيقة والجمال والبواعث الإنسانية والأخلاقيات والجنس والزواج والحضارة والحرب والاقتصاد والطبيعة كانت جميعها واضحة-يمكن صياغتها في عبارات محددة وغالبا مطلقة: أما اليوم فلم يعد هذا اليقين ممكنا، كما تبينا في الفصول السابقة.

أننا نعيش اليوم فيما أطلق عليه اسم عصر الشك والقلق والنسبية والسخرية من كل شيء. وسيعالج هذا الفصل كيفية وقوع هذا التحول إلى النسبية. فنبدأ بعرض شامل لتطور الثقافة الحديثة من خلال إحدى صورها المتعددة، وهي فن التصوير من عام 1863 إلى عام 1913. ثم نتطرق إلى بحث

تطور الآراء الحديثة في التغير والثقافة، وهي أحد مصادر الشك والنسبية الحديثة. ثم نركز على بعض حالات التصدي للنسبية في القرن العشرين وعلى محاولات تفهمها والتغلب عليها. فالسؤال الذي يطرحه الفصل الختامي هو أساسا: كيف نتعلم التعايش مع النتائج التي يخلص إليها هذا الكتاب.

فن التصوير الحديث: مقياس بصري للتغير.

إن خير وسيلة لإدراك التغير في الثقافة الحديثة في السنوات المائة الأخيرة هي التجول في متحف أو تصفح كتاب في تاريخ فن التصوير. فلو أنك بدأت بفن التصوير الأوربي في عصر النهضة أو في القرن السابع عشر أو القرن الثامن عشر أو حتى بداية القرن التاسع عشر لوقعت على الأمور نفسها (برغم الاختلافات في الأسلوب). إذ أنك ترى أشياء ومناظر طبيعية وأناسا، ويمكنك التعرف عليها. في مرسومة من منظور ثلاثي الأبعاد بمعنى أنها تصغر ويقل تحدد معالمها كلما ابتعدت إلى الخلف، بالطريقة نفسها التي نرى بها (الأشياء في الطبيعة). وتظهر الظلال في هذه الصور ممتدة كلها في الاتجاه نفسه. والصور عادة تتسم بالجمال، ولكن حتى لو ظهر فيها عنف أو قبح فإن الهدف من ذلك هو أن تبدو نبيلة أو مؤثرة أو متسامية. والرسالة التي تنقلها لنا هذه الصورة هي من نوع: «ما أبهاه» «ما أصدقه!» «ما أشجع نابليون!». إنها تحكي قصصا وتكشف عن شكل الأشياء وهناك استثناءات بطبيعة الحال، ولكن معظم اللوحات، من عصر النهضة إلى نهاية القرن العشرين، تعكس هذا الاهتمام بالدقة البصرية والجمال والحقيقة «الموضوعية». واللوحات نفسها «نوافذ» مستطيلة يحيط بها إطار، تطل على العالم. فإذا اقتربنا في الزمن من لوحات أواخر القرن التاسع عشر تغير هذا كله: فالألوان تبدو مغلوطة، والأشياء لا يمكن التعرف عليها، وما من شيء يبدو مثل أي شئ. فلماذا حدث؟

لو كنا قد حضرنا «صالون المرفوضين» Salon Des Refuses في «معرض الفنون الجميلة» في باريس عام 1863 لتمكنا من مشاهدة بداية هذه الثورة. لقد كان مجرد وجود هذا الصالون بمثابة ثورة. فقد تدخل الإمبراطور الفرنسي نابليون الثالث، لصالح الفنانين الذين رفض المعرض الرسمي

أعمالهم، وأمر بإنشاء ملحق يحتوي على الأعمال المرفوضة حتى يتاح للجمهور أن يقرر بنفسه ما إذا كان المحكمون الرسميون للمعرض قد تصرفوا بحكمة. وكان رد فعل الجمهور هو ضحكات الاستهزاء المؤكدة وتجديد الثقة بالمحكمين الرسميين. غير أن قلة قليلة ممن جاءوا للضحك خرجوا «متجهمين قلقين مضطربين» أو راعهم «صدق معين... وجدة وتفرد»، كما ذكر اثنان من المعلقين [1].

كانت اللوحة التي أثارت الجمهور ولجنة التحكيم والنقاد أيما إثارة هي لوحة إدوارمانية Edouard Manet «الغداء على العشب». فقد أعلن كثيرون اشمئزازهم من ظهور امرأة عارية في منتزه عام بصحبة سيدين في أبهى حلة. وقيل إن الإمبراطور، الذي كان يتخذ في السر طائفة من العشيقات، صدم بما رآه. وعبر واحد على الأقل من النقاد عن شكواه من التكتيك غير التقليدي، كانعدام العمق ذي الثلاثة أبعاد، وتسطح المنظور، فكأن الملابس معلقة لا تلتف على أجسام و«الأصابع لا تنطوي على عظام والرؤوس لا تكسو جماجم تحتها» و«السوالف الجانبية خرقتان من القماش الأسود» إلا أن معظم الناس قد تذمروا من مادة الموضوع. وقد تأثر ناقد إنجليزي زائر بمحاولة مانية ترجمة أحد موضوعات عصر النهضة إلى الفرنسية الحديثة، واغتفر له التلوين الزائد، ولكنه أيضا وجد الموضوع «مشبوها من الناحية الأخلاقية».

لقد بدأت ثورة الفن الحديث في صورة هجوم عل الموضوع التقليدي ولا يجوز الدفاع عن ما فيه بالقول إن سيدته العارية الموجودة في متنزه عام ليست إلا ربة من ربات الفن الكلاسيكي. فهي تبدو أقرب إلى عاهرات باريس. ومن ثم فهي لا تصلح موضوعا لعمل فني عظيم: وهذا ما صدم النقاد.

ولكن أبرز التحولات في تاريخ الفن الحديث-من وجهة النظر الحالية لا ترجع إلى الموضوعات الجديدة في صالون المرفوضين، بل إلى الأساليب الجديدة في العقود التالية: أي الانطباعية والتعبيرية. ولقد كان تسطيح الانطباعية كامنا في أعمال مانيه عام 1863، وفي أعمال المجموعة الشابة من الفنانين الانطباعيين الفرنسيين الذين التفوا حوله في العقد التالي. فلوحات كلود مونيه Claude Monet وأوجست رينوار Auguste Renoir وإدجار

ديجا Edgar Degas وكاميل بيسارو Camille Pissarro وبول سيزان Paul Cezanne، التي ظهرت مجتمعة في أول معرض للانطباعيين عام 1874، واجهت من الهجوم بسبب قلة الرسم أكثر مما واجهته بسبب قلة الأدب. ونحن اليوم نثني على جرأتهم في استخدام اللون، ورهافة إحساسهم بالضوء وخيالهم في طريقة التقاط التحول الذي يطرأ على عالم متلاحق التغيير، واستعدادهم للتصوير خارج الأستوديو، وفرحهم التلقائي بالمألوف والعابر، وبحثهم الذي يكاد يكون غريزيا عن مدركات حسية جديدة لا يقضي عليها تطور تكنولوجيا الكاميرا. (وقد أقيم أول معارضهم في أستوديو أحد مشاهير المصورين الفوتوغرافيين). وفي عام 1874 تناول النقاد المعرض كما لو كان غشا وتدليسا، فتساءلت مجلة لا باتري: «أتذكر صالون المرفوضين؟ إنه يغدو أشبه بمتحف اللوفر البديع إذا ما قورن بلوحات معرض الانطباعيين». فإذا نظرت إلى اللوحات الفظة الأولى-الفظة هي الكلمة الدقيقة-فسوف تهز كتفيك، فإذا رأيت المجموعة التالية فسوف تنفجر ضاحكا، ولكن مع المجموعة الأخيرة سوف يمتلكك الغضب».

وقد صوب النقاد معظم سهامهم إلى لوحة سيزان أولمبيا عصرية. فقد تناول سيزان موضوعا قديما هو الربة أولمبيا مضطجعة-وهو موضوع سبق لمانيه أن أضفى عليه طابعا محدثا عام 1865، الأمر الذي أثار ثائرة عالم الفن الباريسي. وقد صورت لوحة مانيه أولمبيا الربة في صورة عاهرة باريسية فيما يشبه الماخور (وقد وصفت لوحة أولمبيا لمانيه بأنها أول عمل في الفن الحديث، لأنها أول عمل اقتضى حماية الشرطة). أما سيزان فقد مضى شوطا أبعد بكثير في تحديث موضوع أولمبيا وأسلوبه. فأضحت الربة حلما مراوغا، تكشف عنه جاريتها السوداء، للفنان الذي جلس على أريكته والزهور تتفتق باللهفة فوق رأسها.

إن لقاء سيزان الحالم بأولمبيا، في لوحة تتجاوز حدود الانطباعية، قد وصف مرارا وتكرارا بأنه من عمل رجل مخبول-وكان مقدرا لسيزان أن يقود الجيل التالي من فناني التصوير الغربيين إلى الأسلوب التعبيري الذي جعل أعمال الانطباعيين تبدو إلى جانبه «منمقة» «وظريفة» فحسب. ففي حين ظل الانطباعيون مشغولين بمحاولة التقاط واقع موضوعي للون والضوء ولو للحظة قصيرة، تحول التعبيريون إلى دخيلة أنفسهم معبرين عن البعد

الانفعالي في تجربة الفنان. وفي حين تعلق الانطباعيون بالتغيرات العابرة اللانهائية، أخذ التعبيريون يفتشون عن الكليات في مشاعرهم الشخصية، وفي رموز الأحلام، وفي البنية المجردة للمواد (وربما كان ذلك استسلاما منهم لطوفان التغيير). وبهذا المعنى الواسع كان كل ما أعقب الحركة الانطباعية من فن تعبيريا، ولا يزال.

ويمكننا أن نكّون فكرة أكثر تحديدا عن مدى هذا التغيير إذا تأملنا قليلا من الأعمال التي عرضت في معرض من أهم معارض القرن العشرين. فالأعمال التي عرضت في معرض آرموري American Armony Show الأمريكي عام 1913 عكست فكرة أكثر تطرفا عن الفن، كانت توحي به لوحات صالون «المرفوضيين» في القرن التاسع عشر أو المعرض الانطباعي. فهذه الأعمال جعلت من لوحة غداء على العشب لمانيه* ولوحة أولمبيا عصرية لسيزان تبدوان كما لو كانتا امتدادا لعصر النهضة. كذلك يكتمل فهمنا للتغيرات الجذرية التي طرحها الفن الحديث بملاحظة استجابات النقاد والجمهور لهذا المعرض الذي أقيم في القرن العشرين. فقد بدا كأن اللوحات آتية من كوكب آخر، ولكن الأهم من ذلك أنها قبلت بدون الصدمة والفضيحة التي رافقت التغييرات المتواضعة في عامي 1863 و 1874.

وقد عمل منظمو معرض آرموري الأمريكي عام 1913 على أن يأتوا إلى مدينة نيويورك «بأوفى معرض فني أقيم في العالم في ربع القرن الأخير». وبصرف النظر عن المبالغة الأمريكية، فقد كانوا قريبين للغاية من الحقيقة، إذ مثلت في المعروضات كثير من أبرز أعمال ما بعد الانطباعيين، مثل أعمال فنسنت فان جوخ Vincent Van Gogh وبول جوجان Paul Gauguin وبابلو بيكاسو Pablo Picasso (فضلا عن سيزان) التي كانت لا تزال تصدم الناس بسبب المنظور المسطح، والخطوط غير المحددة، وبقع اللون الزاهية الكبيرة، والأشكال شبه التكعيبية والهندسية. ولكن ما عرض من ماتيس Henri Matisse ومارسيل دي شان Marcel Duchamp كانت أشدها خروجا على التصوير التقليدي وأكثرها مدعاة للجدل. فلوحة ماتيس العارية الزرقاء تكاد تكون عدوانا على ما ألفه المشاهد من حيث وضع «الموديل» المرسومة ونظرتها والإطار الذي تظهر فيه، والأهم من ذلك، لون الموديل الأزرق. ولوحة دي شان عارية تهبط على درج لا تصور درجا ولا عارية، بل تكاد

تكون دراسة مبهمة لأجزاء شبه آلية تتحرك بسرعة.

وقد هزأ الجمهور والنقاد كثيرا بالمعروضات الأشد تطرفا في التجديد، وكان هناك شبه إجماع على السخرية من دي شان، فانتهى أحدهم إلى القول بأن اللوحة في الواقع «درج يهبط على عارية»، وقال آخر «إنها انفجار بمصنع أخشاب».

«كانت النكتة اللاذعة ذكية إلى حد ما. فالشكل المرسوم قد تناثرت أجزاؤه حقا إلى مسطحات أشبه بألواح خشب صغيرة تختلط وتمتزج مكونة شكلا ينبض بالحيوية. غير أن النكتة لم تكن منطبقة تماما لأن الشكل الناتج ليس مجرد فوضى، بل إنه، على العكس من ذلك، يعاد تجميع أجزائه على شكل له نظامه الدقيق وحيويته البالغة، يعبر عن حركة هبوط واضحة أكثر مما يعبر عنها أي تصوير يحكي عارية تهبط بالفعل على الدرج» [2].

أما الجمهور فقد أغضبته العناوين المراوغة والدراسات التكعيبية للبناء والحركة، واستخدام اللون والخط استخداما تعبيريا. وسخط على الفنانين الذين تحدوا ما ألفه أو هزئوا به. ولكن من الأمور التي تثير الدهشة مدى سماحة النقد ودرجة التقبل العام والنقدي لهذه الأعمال الرائدة، على الرغم من ابتعادها تماما عن الفن التقليدي، إذا ما قورنت باتهامات الفضيحة والغش والجنون والتي وجهت في عامي 1863 و 1874. أما الفنان الأمريكي جون سلون Gohn Sloan فقد بلغت استجابته حدا من الرهافة لا يصل إليه إلا القليلون. وقد وصف المعرض بأنه:

«بداية رحلة إلى الماضي الحي. انزاحت الستر عن عيني، فأصبح بوسعي أن أنظر إلى الصور الدينية فلا أرى موضوعاتها. وتحررت لأستمتع بالنحت الأفريقي وبنحت المكسيك قبل التاريخ، إذ لم يعد للمحاكاة الدقيقة وزن. لقد أدركت أن هذه الأشياء. صنعت استجابة للحياة، وحورت من أجل تأكيد أفكار عن الحياة وسمات انفعالية مرتبطة بها» [3].

وكذلك فإن الرسام الأمريكي الشاب ستيورات ديفيز Stuart Davis قد بلغ تعاطفه جدا لا يصل إليه إلا القليلون. وقد استعاد موقفه بقوله:

«لقد تجاوبت مع جوجان وفان جوخ وماتيس بالذات لأن التعميمات في الشكل واستخدام اللون لغرض غير المحاكاة كانت من قبل ممارسات تقع

في نطاق خبرتي»[4].

ومع ذلك بلغ عدد المشاهدين للمعرض في نيويورك 87 ألف مشاهد. وعندما عاد المعرض من بوسطن وشيكاغو، كان 300 ألف مواطن أمريكي قد اطلعوا على الفن الحديث. وابتاع جامعو التحف معظم اللوحات (بما في ذلك لوحات دي شان)، بل كان هناك عدد من المقالات النقدية الإيجابية عن المعرض في الصحف، ومن المدهش أنه ممتع بنجاح ساحق. فلماذا؟

إن اللوحات في معرض 1913 كانت أكثر تجديدا إلى حد بعيد من لوحات معارض باريس عامي 1863 و 1874. وخلال الأعوام الأربعين التي انقضت. ما بين هذا وذاك، كان فن التصوير قد تميز عن الفن التقليدي ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إن كثيرا من الأمريكيين كانوا يشاهدون «الفن الحديث» لأول مرة، بينما صدم الباريسيون للابتعاد الطفيف عن الفن السائد قبل ذلك بسنوات قليلة أو بعقد من السنين. فلماذا إذن استجاب الأمريكيين عام 1913 بتسامح شديد (بل بحماس) لتغييرات أشد بكثير؟

يأتينا أحد عناصر الإجابة من أحد كبار زوار معرض آرموري بنيويورك هو الرئيس تيودور روزفلت الذي كان يميل بذوقه الشخصي في الفن إلى رسم الحيوانات المتوحشة. فقد اعترف بأن اللوحات الأكثر تطرفا في معرض آرموري كانت فوق مستوى فهمه، وتندر على من يسمون أنفسهم بالتكعبيين، فقد بدت له هذه التسمية أشبه بأناس يطلقون على أنفسهم: «فرسان المثلث المتساوي الساقين أو إخوان جيب التمام».(*) وهو يفضل البساط الذي يصنعه هنود نافاجو على لوحة العارية لدى شان. ولكنه أصر-وهذا هو بيت القصيد-على أن منظمي المعرض «قد أحسنوا حين أطلعوا شعبنا، بهذه الوسيلة، على القوى الفنية التي تؤثر في أوربا منذ حين، وهي قوى لا يجوز تجاهلها». وقد رحب روزفلت «بالجدة» «والتقدم»، وسلم بأن «الحياة لا تكون بدون تغير، والنمو لا يكون بدون تغير. وأن الخوف من المختلف أو غير المألوف إنما هو خوف من الحياة»[5].

كانت هذه هي عقيدة الحقبة التقدمية في مطالع القرن العشرين، وهي أيضا عقيدة تتكرر مرارا في تاريخ أمريكا. ولكن أهميتها البالغة ترجع إلى أنها أحد المواقف الممكنة الوحيدة إزاء ضخامة التحول الذي أكتسح المجتمع

(*) أحد المصطلحات الشائعة في حساب المثلثات. (المترجمان)

الغربي في نصف القرن السابق. وهكذا ترى عددا من السمات للفن الغربي في السنوات الخمسين السابقة على الحرب العالمية الأولى. إذ نرى تحولا مفاجئا عن أسلوب تقليدي في التصوير عمر قرونا. ففي خلال خمسين عاما تخلى الفنانون عن نماذج دامت قرونا. ونرى الفنانين أنفسهم يتجاوبون مع ما اكتسح عالمهم من تغيرات، ويسعون إلى إبرازها ونرى جمهورا يزداد تقبلا لرؤية الفنانين الثورية الجديدة. ولكننا نرى أيضا أن قبول الجمهور للتغيير كان أقوى من فهمه للفن الجديد.

وإذا كان النقاد في سنة 1863 وسنة 1874 قد رفضوا النزعات الثورية الجديدة لغير الأسباب الصحيحة أو دون فهمها، فإن النقاد، بل معظم الجمهور، في سنة 1913 تقبلوا الفن الحديث لغير الأسباب الصحيحة أيضا، ودون فهمه. والحقيقة أن النقاد والجمهور في عامي 1863 و 1874 كانوا-على الأرجح-أدرى بما يجري من نظرائهم في عام 1913. إذ تغير الفن تغيرا جوهريا، وانقطع تواصله بالفئة المتعلمة. ولقد كان من العبث أن يعمد رئيس الولايات المتحدة في سنة 1913 إلى حث الجمهور على الحكم على المحكمين (كما فعل نابليون الثالث عام 1863). بل إن منظمي معرض آرموري كانوا في الأصل يأملون في عرض جميع الأعمال المقدمة. أما اختيارات المحكمين، والنقد الفني، والمعايير الجمالية. فلم تعد ذات موضوع. فالتغير أصبح سريعا إلى درجة لم تعد توجد معها معايير. فالفنانون الجدد كافحوا المعايير التقليدية، ولكن عكوفهم على تجريب الأشكال الجديدة كان متنوعا إلى الحد الذي جعل وجود معايير جديدة أمرا عسيرا. أما الجمهور الذي تقبل التغيير لذات التغيير فقد كان يبتسم أو يتهكم أو يشتري، دون أن يفهم ما يقوله الفنانون.

اكتشاف التغير والثقافة

إن الرأي القائل بأن التغيير هو أحد مقومات الحياة أو (وربما كان هو المقوم الوحيد) هو رأي قريب العهد لقد كان هذا رأيا همس به البعض في القرن الثامن عشر، ولكن لم يكتب له الذيوع إلا في القرن الماضي. وحتى يومنا هذا نجد أن الكثيرين ممن يعترفون بأن كل شيء يتغير لا يزالون، كتيودور روزفلت، غير واعين بما ينطوي عليه هذا الرأي من نتائج.

لقد أدركت كل المجتمعات منذ ثورة العصر الحجري الحديث أن الفصول تتغير. وحتى المجتمعات الأولى عرفت أن الناس تتغير، على الأقل حينما يتقدم بهم العمر. ولكن كل المجتمعات تقريبا كانت تظن قبل المائة سنة الأخيرة أن الاستمرارية الإنسانية هي أمر أكثر أساسية من التغير الإنساني. ولعل العبرانيين القدماء كانوا أول مجتمع يفهم نفسه في إطار التغير. فكتابهم المقدس هو كتاب تاريخ، لأنهم كانوا يؤمنون بأن الله كشف عن وعوده وأوامره من خلال تاريخ شعبه المختار. واستمر المسيحيون في الإيمان بأن أفعال الله تظهر خلال التاريخ: فالفترة التي أعقبت المسيح كانت مختلفة اختلافا بينا عن الفترة السابقة عليه. وسيعود المسيح في زمن مقبل يكشف عنه الوحي، ولا بد من فهم روح العصر حتى يتسنى فهم خطة الله إزاء الإنسان، وآمن المسيحيون أيضا بمقدرة الفرد على التغيير: فعلى الرغم من أن كل إنسان ولد حاملا وزر الخطيئة الأولى، فإن الاهتداء إلى المسيحية يمنح المرء حياة جديدة، بل يمنحه حياة خالدة. هذه الأفكار كانت جد مختلفة عن الأفكار السائدة في آسيا وأفريقيا والأمريكتين، بل عن تلك التي سادت في اليونان والرومان. لقد كتب اليونان والرومان والصينيون و بعض المجتمعات الأخرى تواريخ، ولكنهم فعلوا ذلك كي يفهموا ما كان وما سيكون دائما، لا ليفهموا كيف تتغير الأشياء. لقد آمنوا بأن الزمن دوائر متكررة متتابعة، وأن الطبيعة الإنسانية تظل دائما على ما هي عليه. وكانت كتابة التاريخ عندهم مصدرا للموعظة الخلقية التي تبين للحاكم كيف يحكم وللناس كيف تسلك. وقد وصل «تاريخ العبر» هذا في اليونان وروما القديمة إلى درجة عالية من الدقة والعمق في تفسير علل الأحداث ودوافع الناس ولكن التفسير كان يتم دائما في إطار ما تصوروا أنه طبيعة بشرية ثابتة.

وفي العصور الوسطى أصبح أدراك المسيحيين للتغير خاضعا للسيطرة والرقابة التي تفرضها الكنيسة على الوحي والتفسير، واقتصر التاريخ المسيحي الوسيط على «حياة القديسين»، فكان التاريخ يعلم الدرس نفسه برواية القصص نفسها. وظلت الإمكانية الكامنة في الثقافة المسيحية لتناول فكرة التغير بوصفها حقيقة أساسية، معطلة وخاملة إلى أن أقام العلم الدنيوي والإصلاح البروتستانتي يتحدى نفوذ الكنيسة.

واستعادت الكتابة التاريخية الغربية إبان عصر النهضة بعض العمق الذي كانت تتسم به في العالم الكلاسيكي، وذلك لأسباب منها أن المؤرخين من أمثال مكيافلي وجويتشيارديني Francesco Guicciardini، حذوا في مؤلفاتهم حذو التواريخ الكلاسيكية.

ولقد رأينا في قراءتنا لمكيافلي-على سبيل المثال-كيف استعار الأمثلة من اليونان الكلاسيكية أو من إيطاليا المعاصرة كما لو كانت الفترتان متساويتين في الجوانب الأساسية كلها-صحيح أنه كان على وعي بالفوارق، بل أنه ألف كتاب الأمير واضعا نصب عينيه ما كان يراه من تفوق الوثنية على المسيحية. لكنه تخيل أن الإيطاليين يستطيعون أن يتبنوا القيم الوثنية لأنه لم يفهم أن المسيحية أحدثت تغييرات أساسية، فقد كان يعتقد أن الأديان يمكن أن يحل أي منها محل الآخر-شأنها شأن الاستراتيجيات السياسة-ظنا منه أن كل الناس متشابهون في جوهرهم. غير أن الأوربيين في عصر مكيافلى كانوا قد بدأوا يكتشفون أن بعض الناس في العالم جد مختلفين عنهم، إذ أن أول خطاب أرسله كولمبوس (وكتبه على إثر عودة رحلة السفينة نينيا» عام 1493)، كان قد طبع جميع أرجاء أوروبا، وكان الناس (كما تقول الأسطورة) يتغنون به في شوارع المدن الإيطالية:

«إن أهل هذه الجزيرة، وغيرها من الجزر التي رأيتها أو سمعت عنها، يسيرون، رجالا ونساء، عرايا كما ولدتهم أمهاتهم، وإن كان بعض النساء يستر موضعا وحيدا بورقة من النبات أو شبكة من القطن جعلت لهذا الغرض. وليس لديهم حديد أو صلب أو أسلحة، كما أنهم لا يصلحون لاستخدامها. ولا يرجع ذلك إلى أن هؤلاء الناس يفتقرون إلى البنية المتينة والقوام الممشوق، وإنما السبب هو أنهم هيّابون إلى حد غريب... فهم لا يعرفون المكر، ويجودون بما ملكت أيديهم على نحو لا يصدقه إلا من رآه بعينه، ولا يأبون على طالب شيئا مما يحوزون. بل يدعون الجميع إلى مشاطرتهم إياه، ويبدون من الحب ما يجعلهم على استعداد لبذل المهج [6]

لقد كانت الاستجابة المباشرة التي أبداها الأوروبيون تجاه اكتشاف أناس مختلفين عنهم للغاية هي أنهم وضعوهم في إطار العصر الذهبي الأسطوري الذي قالت به الأساطير الكلاسيكية، والذي يناظر إلى حد ما الفكرة المسيحية عن عصر«ما قبل هبوط» آدم وحواء.. غير أن هذا كان

حلا أدبيا وأسطوريا، ولم يكن حلا تاريخيا أو أنثروبولوجيا. ولكن، بمضي الوقت، أدت الأسئلة الملحة التي أثارها وجود هذه الشعوب، في نهاية الأمر، إلى اكتشاف الأوروبيين «للثقافة» و «التغيير»-اللذين ابتدعتها الأنثروبولوجيا والتاريخ العصريين.

ويتبوأ ثلاثة من مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر مكانة بارزة في اكتشاف أوربا للثقافة، هم منتسكيو وفولتير وفيكو. وقد حاول كل من منتسكيو وفولتير أن يعللا أوجه الشبه والاختلاف بين شعوب العالم بوضعهما داخل إطار شامل يقوم في المجتمع البشري بالدور نفسه الذي تقوم به قوانين نيوتن العلمية في العالم الفيزيائي، فأدركا وجود علاقات أو روابط معينة تشكل بتجمعها ثقافة الشعب (وغالبا ما نستخدم اليوم عبارة «أسلوب الحياة»). فإذا ما اتخذنا من معلومات كولمبوس مثالا، وجدنا علاقة معينة بين العرى وعدم وجود أسلحة من الصلب أو الحديد، بل علاقة محتملة بينهما وبين اتصاف سكان أمريكا الأصليين بالكرم. إن عناصر الثقافة الواحدة متوافقة، وهي ليست عشوائية أو عرضية تماما. فمن أبعد الاحتمالات، مثلا، أن نعثر على مجتمع يسير أهله عرايا، ويكون في الوقت ذاته صانعا للفولاذ.

هذه النتيجة ينبغي أن تكون واضحة للقارئ بعد أن وصل في قراءته إلى هذا الحد. فقد دأبنا طوال فصول هذا الكتاب على بيان الطريقة التي ترتبط بها أشكال ثقافية محددة فيما بينها: الزراعة والأواني والقرى ورموز الخصب والرّبات؟ والمدن والملكية والأسرة الأبوية والجيوش والأفكار المجردة؛ والطباعة والخصوصية والفردية؛ والمسيحية وتسخير الطبيعة؛ والعبودية والعنصرية التسلطية-وهذا قليل من كثير. ولكن الناس لا يدركون في كثير من الأحيان مدى تحكم ثقافتهم في تحديد البدائل المطروحة أمامهم واختياراتهم، ويعود هذا إلى رغبتهم في الاعتقاد بأنهم أحرار في أن يفعلوا ما يشاءون، بل إنهم ليشعرون بالقلق الناجم عن الاختيار كلما فعلوا شيئا. ومن هنا كان بطء إدراكهم للثقافة بوصفها مجموعة من الأشكال التي تضع حدودا لأنواع معينة من طرق المشي، والحديث والحلم والفعل، وتسمح بها في الوقت ذاته. وقد بدأ الأوربيون من أمثال منتسكيو وفولتير وفيكو في فهم هذه الحقيقة في القرن الثامن عشر. (ومن أوضح الأمثلة على إخفاق

بعض الناس في فهم هذه العلاقات بين الظواهر الثقافية حتى اليوم انتشار كتب مثل مؤلفات إريك فون دانيكين Erich Von Danken التي تسمح بتواجد أشياء مثل البطاريات الكهربائية والمحولات وما شابه ذلك في مجتمع العصر الحجري الحديث، على الرغم من عدم اتساق هذه الآلات مع ذلك العصر).

ولكن اكتشاف منتسكيو وفولتير للثقافة لم يفض بهما إلى اكتشاف التغير الجوهري (الذي يطرأ على الثقافة والإنسان). لقد طور منتسكيو طريقة مقارنة حديثة لتحديد المعالم الأساسية للعلاقات الداخلية للثقافة. ولقد نظم المعلومات الجديدة التي وردت عن مختلف الشعوب داخل إطار سماه ماكس فيبر فيما بعد «بالأنماط المثالية» وهي اختزالات تجريدية للأشكال الثقافية. ولكنه ظل متمسكا بإيمانه بوجود طبيعة بشرية ثابتة، حين قال إن كل تنوع ثقافي هو نتاج «لروح القانون» وإن لهذه الروح ثلاثة أنماط أساسية فقط. وذهب فولتير إلى أن تاريخ العادات من شأنه أن يكشف لنا حقائق عن الناس أكثر مما يكشفه أي تاريخ للملوك والمعارف، غير أن كتابته التاريخية تناولت شعوب كل عصر كما لو كانت لها نفس القيم والدوافع ووجهات النظر السائدة في فرنسا القرن الثامن عشر. فعلى سبيل المثال رفض كل من فولتير ومنتسكيو تصديق الملاحظات التي أوردها المؤرخ الكلاسيكي هيرودوتس عن بعض العادات الجنسية في العالم القديم.

وقد كان كتاب جيامباتستا فيكو العلم الجديد (1725) أول كتاب في الأنثروبولوجيا الحديثة، وأول كتاب في التاريخ الحديث، لأنه اعترف بتفرد الثقافات البدائية والقديمة وأدرك أن لكل الأفكار والمؤسسات (بما في ذلك أشدها قداسة) تاريخا بشريا، لقد كان هذا الكتاب أول دراسة للثقافة والتغير تنكر ثبات الطبيعة الإنسانية. صحيح أن فيكو وجد تشابهات، بل حتى دورات متكررة في التاريخ الإنساني، لكنها كانت دوائر حلزونية لا دائرية، فالتاريخ الإنساني-عند فيكو-يتغير جوهريا لأنه عملية تراكمية يخلقها البشر. فلكل عصر ثقافته-أي آدابه وأساطيره ولغته-وكل عصر خلق الظروف اللازمة لظهور العصر الذي يليه، ولكن لا يمكن فهمه إلا داخل إطاره وهكذا فإن إدراك فيكو التنوع الثقافي هو الذي أدى به إلى إدراك التغير. ولا يكفي تفسير الأنماط الثقافية في إطار البيئات المختلفة (كما فعل

منتسكيو ني بعد في كتابه روح القوانين عام 1748) لأن كل بيئة جديدة كانت خلقا إنسانيا خاضعا للتغير. إن للتاريخ الإنساني اتجاها يحدده البشر بوعي أو بدون وعي. ولا شيء أزلي ذو طبيعة ثابتة.

ولم يلحظ أحد اكتشافات فيكو الثورية إلا بعد أن جعلت الثورة الفرنسية والثورة الصناعية من التغير أمرا مألوفا. فقد انهمك المثقفون الأوربيون بعد عام 1789 في سلسلة من الدراسات التي طورت الاستبصارات الأولية لدى فيكو حتى أخذت شكلا أكثر اكتمالا. وأدت الثورة الفرنسية إلى ظهور صورة دنيوية من الفكرة المسيحية التي تجعل الزمن خطا مستقيما، لا مسارا دائريا. وهكذا بدا أن نمو المعرفة البشرية يكفي وحده (دون حاجة لأي اعتبارات دينية) للإيحاء بأن كل حقبة جديدة أفضل من سابقتها، وتحولت فكرة التقدم، التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، إلى فكرة تقول بقابلية الإنسان لبلوغ الكمال، عند بعض المفكرين في القرن التاسع عشر. (والفكرتان كلتاهما كانتا تعدان في السابق من قبيل الهرطقة). كذلك شجعت الثورة الفرنسية الحركات القومية في أوربا، وهي الحركات التي كانت تلتمس ما يساندها في الدراسات القائلة بتفرد كل ثقافة قومية وبإرجاع أصول الهوية القومية إلى التراث الشعبي والأساطير في العصور الوسطى. وفي ألمانيا أفضت دراسة الأساطير واللغة إلى الدراسة المنهجية للتغير الثقافي، التي تتبعناها من هيجل إلى ماركس، كما أدت إلى التحليل المتخصص للوثائق التاريخية في مدارس التاريخ الألمانية الخصبة التي نشأت في القرن التاسع عشر.

وأعاد المؤرخ الفرنسي جول ميشليه اكتشاف كتابات فيكو عام 1824، وشرع في كتابة تاريخ فرنسا على أنه من صنع الشعب الفرنسي. وقد أكد ميشليه، ومعه المؤرخون والفلاسفة الألمان، أن كتابة التاريخ غير ممكنة إلا بمعايشة تجارب الماضي من جديد. وكانوا يؤمنون مثل فيكو-بأن هذه المعايشة ممكنة لأنه لا تزال هناك «آثار» من العقليات القديمة في العقلية الحديثة. غير أن سرعة التغير في القرن التاسع عشر والتحليل المنطقي الذي قام به فلاسفة مثل ديفيد هيوم David Hume في إنجلترا. وفلاسفة التاريخ الألمان جعل المهمة أكثر صعوبة على نحو متزايد.

إن الإدراك الكامل أن كل ثقافة متفردة وأن الحياة ليست سوى تغير-

وهو الموقف الفلسفي الذي تبنته النزعة التاريخية في القرن التاسع عشر، والذي أصبح إحدى مسلمّاتنا الأساسية المعاصرة-كان ولا يزال فكرة تحدث في العقول صدمة. ولذا فقد شنت عليه الحرب دائما. فكما لاحظنا مرارا وتكرارا، يريد كل عصر أن يؤمن بأن قيمه وسلوكه تعكس الطبيعة البشرية الثابتة. ولعل الإيمان بهذه الطبيعة الثابتة كان أشد ضرورة للمدافعين عن مجتمع السوق في القرن التاسع عشر. وكما رأينا حين تناولنا هويز ولوم، فإن المدافعين عن مجتمع السوق الحديثة توصلوا إلى مجموعة جديدة كاملة من المبادئ اليقينية عن «الطبيعة الإنسانية» و«القانون الطبيعي» حتى يخففوا من تأثير الاتجاه نحو التفكك والانقسام والتغير في مجتمع قائم على أنموذج السوق.

غير أن الاكتشافات الأنثروبولوجية الجديدة ومناهج التحليل المنطقي عملت على التشكيك في كثير من هذه «المبادئ اليقينية» الجديدة التي ابتدعوها بعد طرحها مباشرة. وحدث هذا منذ ظهور البدايات الأولى لنظرية السوق الليبرالية في القرن السابع عشر. فقد سخر بليز باسكال Blaise Pascal في القرن السابع عشر من إيمان رينيه ديكارت Rene Descartes البسيط بأن «الله قد أقام نظام الأشياء... بحيث أنه إذا أهتم كل إنسان بنفسه وحسب ولم يبد اهتماما بالآخرين، فإنه، مع هذا، سيعمل من أجل صالحهم، إن جرت الأمور في مجراها الطبيعي»[7].

لقد اتضح لباسكال، من خلال ملاحظته عادات البشر المتباينة، أن «السلب، ونكاح المحارم، ووأد الأطفال، وقتل الأطفال والآباء» تعد «فضائل» من وجهة نظر بعض الثقافات. ومن هنا فإن «تأسيس نظام العالم... بحسب هوى كل فرد»، هو ضرب من الجنون، فإن قوانين الطبيعة الإنسانية-حسب رؤية باسكال-تتغير مع كل فصل ومع كل عبور للنهر، وإنه لمن لغو القول افتراض أن العدالة يمكن أن تأتي من مجتمع لا يمارس فيه الإحسان أو الإحساس بالترابط أو بالتراث. إن أخلاقيات التمحور حول الذات الفارغة في عالم ما بعد العصور الوسطى هي أخلاقيات مخيفة، شأنها في هذا شأن «الصمت الأبدي الذي يسود الفضاء اللامتناهي» الذي افترضه العلم بعد العصر الوسيط.

وفي نهاية القرن الثامن عشر عاد آدم سميث إلى ما كان يؤمن به

ديكارت، ولكن المعرفة الأنثروبولوجية التي توصل إليها كولومبوس فندت بدورها رؤيته الخاصة «بالإنسان الاقتصادي» الطبيعي، كما أن افتراضه أن قوانين العرض والطلب وغريزة التملك الإنسانية «الطبيعية»، ستؤدي إلى انسجام طبيعي بين المصالح المختلفة، كان قد واجه بالفعل تحديا نتيجة لإصرار ديفيد هيوم على أن منطق العلة والمعلول أضيق نطاقا من أن يساند مثل هذه التعميمات.

ومع هذا فإن أصحاب مذهب المنفعة العامة في بريطانيا والوضعيين في أوربا كان عليهم أن يتعلموا الدروس نفسها من جديد. فقد ظهر عاملان يبرران استخلاص قوانين جديدة للطبيعة البشرية، هما الحاجة إلى مجتمع يدار على نحو أشبه بالسوق، والنجاح الذي أحرزته الآلات والعلم. ولكن سرعان ما اتضح أن القوانين الجديدة تشبه القوانين القديمة التي طرحها ديكارت ولوك وآدم سميث. إذ حاول أصحاب مذهب المنفعة (جيرمي بنتام Jeremy Bentham وجيمس مل James Mill وجون ستيوارت مل في شبابه) أن يجدوا الطبيعة الإنسانية كامنة، في تلك التي يتمتع بها كل إنسان، على الحساب الرشيد للّذات والآلام التي يحس بهما كل فرد منعزل، وتخيلوا أن «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» يمكن أن يصلح هدفا للسياسة الاجتماعية، كما أن تعظيم اللذة الفردية يمكن أن يصلح الهدف المحدد لسلوك الأفراد. واشتط الوضعيون من أمثال هيوليت تين في فرنسا إلى درجة أنهم ذهبوا إلى أن «الفضيلة والرذيلة هي نواتج مثل السكر والزاج (حامض الكبريتيك).

بل إن رؤية القرن التاسع عشر للطبيعة الإنسانية والقانون الطبيعي كانت أكثر تهافتا من الرؤى السابقة، ومن ثم كانت المعارضة الموجهة إليها أقوى، إذ حل محل باسكال، الذي كان وحيدا منفردا، حركة رومانسية كاملة من الفنانين والشعراء والفلاسفة الذين لا نستطيع تجاهل إصرارهم على قوة العاطفة واللاعقلانية والانفعال والثقافة. وقدمت الدراسات المتخصصة الناشئة في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ مزيدا من الأدلة على تنوع الثقافة لدرجة لا يمكن معها طرح قوانين كلية للطبيعة الإنسانية. إن الطريق الذي يفضي من إدراك الفروق الثقافية إلى إدراك التغير الجوهري قد أصبح ممهدا، وأصبح من الأسهل على أناس نشأوا مؤمنين بفكرة

الزمن المسيحي والتقدم أن يسيروا فيه.

النسبية والعلوم الإنسانية

أدرك الغربيون-طوال نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين- أن الاختبارات الإنسانية أشد تعقدا وأقل قابلية للتنبوء مما اعترف به الوضعيون وأصحاب مذهب المنفعة. فسخر فلاسفة من أمثال آرثر شوبنهوز Arthur Schopenhauer وفريدريك نيتشة وهنري برجسون Henri Bergson من اعتقاد الوضعيين بأن الإنسان آلة عاقلة مفكرة، وتمسكوا بأن الإنسان إن هو إلا حزمة من الدوافع الحيوانية، وبأن الإرادة والغريزة والطاقة والدافع هي التي تحرك الإنسان. وقد تأثرت البشرية بالسلطة والأسطورة والأكذوبة أكثر مما تأثرت بالعقل والحجة. ووجد سيجموند فرويد شواهد تدل على أن السلوك الإنساني هو أساسا سلوك غير عقلاني. فالرغبات الجنسية والدوافع المتراكمة من اللاشعور هي التي دفعت الناس لأن يفعلوا ما يفعلونه. أما العقل فكان في الحقيقة أداة لخداع الذات وإرباك الآخرين. والمبررات التي تقدمها لسلوكنا (وهي تفسيرات عقلية ولكنها زائفة) هي دفاعات لا شعور قادر على التستر. فإذا كنا نمنع أنفسنا من فهم أنفسنا، فأنى لنا بفهم غيرنا؟ فلا عجب أن كان أحد الموضوعات المتكررة في دراما القرن العشرين هو أن الناس لا تتواصل بعضها مع البعض.

وكما بعث الفلاسفة وفرويد استبصارات الشعراء والفنانين الرومانسيين بالجانب اللامعقول في الأفراد، فإن علماء الاجتماع قد أصبح لديهم وعي متزايد بالنسيج اللاعقلي للمجتمع. فالناس لم يخلقوا المجتمع «بعقد اجتماعي» كما تخيل المفكرون الوضعيون، ولم يحدث أن وافق أحد على الانضمام إلى المجتمع كما ينضم المرء إلى جمعية من الجمعيات. بل إن المجتمع-كما بين إميل دور كايم Emile Durkheim - كالدين، يتقبل المرء أساطيره وسلطانه لأنه عضو فيه. والمرء لا يختار العضوية في المجتمع الإنساني. إن المجتمع والثقافة هما اللذان منحا الفرد إنسانيته وفرديته (كما أدرك سقراط ونعى لوك). وشبيه بهذا ما ذكر ماكس فيبر من أن الناس لا يطيعون القوانين لأنهم يوافقون عليها، فكثير من الناس يطيعون القادة بسبب سحرهم وشخصيتهم الكاريزمية أو قد يطيعون القوانين من

باب الانقياد للعرف أو عدم الاكتراث البيروقراطي. وقد أدت معرفة أهمية العوامل اللاعقلية في المجتمع ببعض علماء الاجتماع (من فلفريدو باريتو Vilferdo Pareto إلى أخصائيي العلاقات العامة والدعاية الحديثة إلى المناداة بالتحكم في عقول الناس والتمويه عليهم. وهناك آخرون (مثل جورج سوريل Georges Sore) استخدموا الأساطير الشعبية أداة للثورة الاجتماعية. إن إدراك قدرة المجتمع على التحكم في السلوك، يؤدي إلى نفس النتائج النسبية التي تؤدي إليها كشوف الأنثروبولوجيين بشأن تحكم الثقافة في جوانب كثيرة من حياة البشر. وقد قام «علم اجتماع المعرفة»[8] وهو علم لم يظهر إلا في القرن العشرين بإخضاع المعرفة، نفسها لمثل هذا التحليل، فقد بين علماء الاجتماع من أمثال كارل مانهايم-مستندين إلى اكتشافات ماركس لأيديولوجيات الطبقات الاجتماعية، وبحث دور كايم في «العقليات الجمعية»[9]، ودراسات فيبر النظرية والتاريخية-أن المعرفة نفسها نسبية بحسب الوضع الاجتماعي للعارف (أو «مرتبطة» بهذا الوضع، كما يفضل مانهايم أن يقول). فالطبقات المختلفة تكون لنفسها أنواعا مختلفة من المعرفة. وعلى الرغم من أنه قد تكون هناك طرق لتحديد صدق جزئية معينة من المعرفة أو خطئها، فإن الشيء الذي ينبغي الاعتراف به هو أنها معرفة من أجل طبقة معينة في ظرف تاريخي محدد. مثال ذلك أن تراث البحث العلمي الغربي الحديث برمته في اهتمامه بالفصل بين الملاحظ والشيء الملاحظ، وفي اتجاهه إلى التفتيت والتخصيص وتأكيده على رؤية الأشياء في شكل كمي، إنما يعكس احتياجات طبقة ناشئة تنادي بالتفرد، وكل توجهها نحو السوق. أما المعرفة التي يقدمها العلم الصيني وبناء اللغة الصينية فتعكس الاحتياجات المختلفة لطبقة بيروقراطية من المثقفين. وهناك عدد لا يحصى من أنماط المعرفة. وفي جميع هذه الحالات يكون وضع الإنسان الاجتماعي والثقافي هو الذي يحدد ما يمكنه معرفته.

وراء اليقين والنسبية: فهم التاريخ الإنساني وصنعه.

«أعلن كارل مانهايم حين كتب ما يمكن أن يسمى «ببيان النزعة التاريخية» أن هذه القوة الثقافية تلخص نظرة الإنسان الحديث إلى الكون. فللتاريخية أهمية قصوى في العلوم الاجتماعية وفي التفكير اليومي على السواء. فمن

المستحيل المشاركة في السياسة بل حتى فهم إنسان ما في أيامنا هذه، بدون الرجوع إلى مبادئ النزعة التاريخية. ولا بد للإنسان الحديث، سواء أكان عالما اجتماعيا أم رجلا عاديا، أن يتناول كل الحقائق التي تواجهه بوصفها حقائق ظهرت تدريجيا وتطورت تطورا ديناميا). ذلك لأن الناس يستخدمون، في حياتهم اليومية بدورها، مفاهيم ذات مضامين تاريخية كالسلوك الثقافي، والرأسمالية، والحركة الاجتماعية، وما إلى ذلك. والعقلية الحديثة تتعامل مع هذه الظواهر بوصفها إمكانات في حالة حركة مستمرة من نقطة زمنية إلى أخرى. وحتى في تفكيرنا اليومي نسعى إلى أن تحديد موقفنا الراهن في إطار مجال دينامي، وأن نتعرف على الوقت من خلال «الساعة الكونية للتاريخ» [10].

أننا نعيش في عالم يتغير دوما، وتغيره هو يقيننا الوحيد. ولا يمكننا أن نفهم أنفسنا أو وضعنا الحالي بدون أن نفهم هذه التغيرات، فهذا هو كل وجودنا، ولكن كلما ازداد تغير الأشياء، ازداد فهمنا لها بصعوبة فنحن أقدر على فهم الثبات والاستمرار، ولكن بقاءنا يتوقف على فهم التغير.

هذه هي المشكلة التي بدأت النزعة التاريخية في مواجهتها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وثمة فلاسفة (مثل فلهلم دلتى Wilhelm Deltey، فريدريك نيتشة، بنديتو كوروتشة Benedetto Croce، ر. ج. كولنجوود R.G. Collingwood) دفعوا بمشكلة الفهم التاريخي إلى حافة اللايقين. فكل عصر، بل كل حادثة وكل فرد، هو في نظرهم نسيج وحده. ولكي نفهمه فهما كاملا يتعين علينا أن نتجاوز تفردنا ونشارك في خصوصيته. غير أن ممارستنا لتجربة معايشة هذا العمر أو الحادثة أو الفرد من جديد هي بالضرورة ممارستنا نحن إذ أننا لا نفقد ذاتنا كلية. وكل تفسير وتأويل، برغم كل ما نبذله من جهد، هو تفسيرنا وتأويلنا نحن. أما محاولة فهم الماضي بوصفه حقيقة موضوعية في جهد عقيم، لأن كل إنسان يراه من زاويته الخاصة ومن خلال ذاته. ويصدق هذا الأمر على فهم الحاضر وإن كان الماضي (الذي بدأ منذ لحظة) يضيع منا بقدر أكبر. وهكذا لا يوجد شيء اسمه الماضي، بل كل ما هنالك أشكال من الفهم بقدر عدد الناس في الحاضر. فالتاريخ هو التفكير في الماضي. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نحدد ما إذا كانت حقيقة معينة صادقة أم لا بعد النظر

الدقيق فيما تعنيه، فإن هناك عددا لا متناه من الحقائق التي يمكن النظر إليها من منظورات لا متناهية. ونحن نختار تلك التي تهمنا لأنها تهمنا. وكل عصر يعيد كتابة الماضي في ضوء مصالح الحاضر. وكل إنسان يفعل هذا، ويغير الماضي. وهكذا فإن الأسطورة والذاكرة والحنين والتاريخ-كل هذه ليست سوى طرق بديلة لكي نجعل لأنفسنا جذورا في الزمن. وليس للتاريخ «الموضوعي» معنى بمعزل عن اتباع قواعد التحقق التي تنتمي إلى الحاضر. وهذا يساعدنا على استبعاد الأخطاء، ولكنه لا يهدينا إلى كيفية اختيار الحقائق. فالتاريخ ليس إلا إعادة بناء خلاقة الماضي في ضوء الحاضر.

إن إدراك أن كل شيء يتغير، لم يصبح ممكنا إلا في مجتمع يغير كل شيء-أي مجتمع الاستهلاك السريع-. ولكن ما إن توصل الإنسان إلى هذا الإدراك حتى أصبح يصدق على كل المجتمعات. على أن النتيجة التي خلصت إليها النزعة التاريخية قد أقلقت كثيرا من مفكري القرن العشرين إلى حد أنهم لاذوا بالدين أو الأسطورة أو التجربة المباشرة فرارا من التغير. وانتهى البعض إلى أن التاريخ غير جدير بالمعرفة ما دام غير نهائي، أو إلى أنه إذا كان كل شيء يتغير فلا يوجد بالتالي جدوى من معرفة كيفية حدوث هذا التغير.

ووجد آخرون (كميشيلية في قراءته لفيكو) قدرا هائلا من الحرية في اكتشاف قدرة البشر على أن يصنعوا أنفسهم، ويعيدوا صناعتها بلا انقطاع. هذا التغير الشامل لا يعني في نظرهم أن يعلن الإنسان يأسه ويقعد ملوما محسورا، بل يعني إتاحة الفرصة لفهم متجدد والتخطيط لاتجاهات جديدة. ومن أجل هؤلاء كتب هذا الكتاب.

لمزيد من الإطلاع

اعتمدنا اعتمادا كبيرا في مجال تاريخ فن التصوير الحديث، على كتاب إيان دنلوب Ian Dunlopصدمة الجديد The Shock of the New وهو كتاب يمتلئ بالحيوية ومصور تصويرا جيدا. وثمة تاريخ شامل آخر يمكن أن نجده في كتاب جون كندي John Canaday التيارات الرئيسة في الفن الحديث Mainstreams in Modern Art وهو من الكتب الجيدة التي تقدم تفسيرا لمقاصد الفنانين المحدثين الأول من منظور عشرينات هذا القرن. وهناك مدخل

طيب عن الموسيقى الحديثة يغطي الفترة نفسها، هو كتاب لينارد برنشتين (حسب النطق الأمريكي) Leonard Bernstein سؤال بلا جواب The Unanswered Question.

وإذا أراد القارئ مداخل للثقافة الحديثة في صورتها الأعم فثمة مختارات ممتازة في كتاب إيوجين فيبر Eugen Weber دروب إلى الحاضر Paths to the Present وكتاب ريتشارد ألمان Richard Ellmann وشارلز فيدلسون Charles Feidelson التراث الحديث The Modern Tradition، كما أن كتاب جون كروكشانك John Cruikshank جوانب من العقلية الأوربية الحديثة Aspects of the Modern European Mind هو مجموعة مفيدة أيضا من المختارات القصيرة. أما عن كتب تاريخ الثقافة الحديثة فلدينا كتاب ممتاز هو كتاب هـ ستيوارت هيوز H. Stuart Hughes الوعي والمجتمع: إعادة توجيه الفكر الاجتماعي الأوربي 1930-1890 Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930 وكتاب روجر شاتوك Roger Shattuck سنين المأدبة: أصول الحركة الطليعية في فرنسا من 1885 إلى الحرب العالمية الأولى The Banquet Years: The Origins of the Avant-Grade in France, 1885 to World War I دراسة تستغرق اهتمام القارئ عن أربعة فنانين في هذه الفترة. وقد أشرف توماس ب. هس .Thomas B. Hess وجون أشبيري John Ashbery على جمع بعض المقالات الممتازة في كتاب فن الطليعة Avant-Garde Art. وكتاب ريناتو بوجولي Renato Poggioli نظرية الطليعة The Theory of the Avant-Garde هو تحليل ماركسي متعمق يشحذ قريحة القارئ، أما كتاب آرنولد هاوزر Arnold Hauser التاريخ الاجتماعي للفن) The Social History of Art. خصوصا الجزء الرابع عن الطبيعة والانطباعية وعصر السينما) فهو أيضا معالجة ماركسية مثيرة، وكذلك كتاب جون برجر John Berger طرق الرؤية Ways of Seeing والتواريخ الأكثر تخصصا التي كتبها ريموند وليامز Raymond Williams الثقافة والمجتمع 1950-1780 Culture and Society 1780-1950 والثورة الطويلة The Long Revolution، وكلمات رئيسة Key Words .

وجون جودفيلد John GoodField اكتشاف الزمن The Discovery of Time وكتاب فرانك أ. مانويل Frank E. Manuel أشكال التاريخ الفلسفي Shapes of Philosophic History وكتاب فريتز شتيرن Fritz Stern الضروب المتنوعة للتاريخ

The Varieties of History وكتاب ر. ج. كولنجوود R. G. Collingwood فكرة التاريخ The Idea of History وهو كتاب رائع يتطلب جهدا من قارئه. أما كتاب جونتر و رملنج. Gunter W Remmling المحافظ طريق إلى الشك Road to Suspicion فيتتبع أصول علم اجتماع المعرفة. وهناك تاريخ ثقافي عام في كتاب هاري بروش Harry Prosch أصول فلسفة القرن العشرين: تطور الفكر من كوبر تيكوس إلى العصر الحالي The Genesis of Twentieth Century Philosophy: The Evolution of Thought From Copernicus to the Present

وهناك أيضا كم من الكتب الخاصة عن الثقافة الحديثة تستحق التنويه. فهناك كتاب ليسلي أ .هوايت Leslie A. White علم الثقافة The Science of Culture وبالرغم من أنه ليس تاريخا فإنه يعد تعبيرا ممتازا عن موقف نزعة الحتمية الثقافية. وتعد أعمال مارشال مكلوهان Marshall McLuhan وبصفة خاصة فهم وسائط الإعلام Understanding Media العروس الآلية The Mechanical Bride مدخلا رائعا لثقافة التليفزيون، وكذلك كتاب ريموند وليمز التليفزيون Television.

وهناك عدة كتب عن السينما لا نذكر منها إلا واحدا هو كتاب بيلا بالاز Bela BalaZ نظرية الفيلم Theory of the Film. وهناك تاريخ مشوق للأنثروبولوجيا والأثروبولوجيني وهو كتاب هـ. ر. هيز H. R. Hoys من القرد إلى الملاك From Ape to Angel.

هوامش الفصل الحادي والعشرين

هذه الفقرات وغيرها من اقتباسات هذا القسم مأخوذة من كتاب إيان دنلوب:

(1) Ian Dunlop's The Shock of the New, New York: Mcgraw-Hill, 1972.

(2) John Canady, Mainstreams of Modern Art, New York: Simon & Schuster, 1959, pp. 469-470.

(3) Van Wyck Brooks, John Sloan, quoted in Ian Dunlop, op. cit. p. 197

(4) Walter Pach, Queer Thing, Painting, quoted in ibid

(5) Quoted in Ibid, pp. 184-185.

(6) Quoted in Howard Mumford Jones, O Strange New World, New York: Viking Press, 1964, pp.15-16.

(7) Letter of 6 October 1646 to Princess Elizabeth of Bohemia. Quoted in Lucien Goldmann, The Hidden God, London: Routledge: Kegan Paul, 1964, p. 28.

(8) J.W. Burrow, Evolution and Society, Cambridge Univ. Press, 1966, p. 136.

(9) William Ewart Gladstone quoted in A.D. White, A History of the Welfare of Science With Theology in Christendom, New York: Dover, 1960, vol. 1, p. 76

(10) Gunter W. Remmling, Road to Suspicion: A Study of Modern Mentality and the Sociology of Knowledge, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967, p. 95.

السياق التاريخي
للعالم الحديث: من 1800 حتى الوقت الحاضر

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
الثورة الصناعية حوالي 1700		أسرة مانشو في الصين 1912-1644
الرومانتيكية الثقافية 1900 -1780		
نابليون 1815-1800		
الاشتراكية الطوباوية 1848-1800	البريطانيون ينهون تجارة الرقيق 1807	
مذهب المنفعة 1870 -1800		
الليبرالية 1914-1800	ازدياد أسعارالرقيق 1808	
أول خط سكة حديد 1825	الولايات المتحده تنهي تجارة الرقيق 1809	
«ثورة يوليه» الفرنسية 1830	استقلال معظم أمريكا اللاتينية 1828 -1810	
«الواقعية» الثقافية 1914-1830		حرب الأفيون البريطانية الصينية 1842-1839
حركة الميثاق 1848-1838		اضمحلال تجارة الرقيق في أفريقيا 1863-1840
ثورات 1848		
البيان الشيوعي 1848		
توحيد إيطاليا 1870 -1848		
نابليون الثالث حكم 1852-1870	البرازيل تنهي تجارة الرقيق 1851	تمرد تايبنج في الصين 1864-1851 فتح اليابان

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
		1854
		التمرد الكبير في الهند 1858-1857
		بريطانيا تحكم الهند 1858
مل عن الحرية 1859		
كتاب داروين أصل الأنواع 1859		
تحريرالأقنان في روسيا 1861	الحرب الأهلية الأمريكية 1865-1861	
صالون المرفوضين 1863	إعلان تحريرالعبيد في الولايات المتحدة 1866	صن يات/ صن 1925-1866
		استرجاع الميجي في اليابان 1867
		المهاتما غاندي 1948-1869
		فتح قنال السويس 1869
تمرد كوميونة باريس 1870		نهاية الإقطاع في اليابان 1871
الانطباعية 1890-1870		
الإمبراطوريه الألمانية 1918-1871		
آلة الاحتراق الداخلي 1876	التليفون 1876	ذروة الإمبريالية الغربية 1914-1880
	ظهور تشريعات التفرقة العنصرية في الولايات المتحدة 1954-1877	تنظيم حزب المؤتمر الهندي 1885
	البرازيل تحرر العبيد 1888	
ما بعد الانطباعية	الرأسمالية المالية الأمريكية	

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
حوالي 1890	حوالي 1890	
التعبيرية في الفن		
حوالي 1893		
اكتشاف أشعة أكس		
1895		
البرق اللاسلكي		
1899		
فرويد تفسيرالأحلام	الحركة التقدمية في الولايات	ثورة الملاكمين في الصين
1900	المتحدة 1901- 1916	1900
التكعيبية		
حوالي 1903		
ثورة 1905 في روسيا		
نظريات أينشتين	الثورة المكسيكية	الثورة في الصين
1910-1905	1911	1911
	معرض آرموري في نيويورك	
	1913	
	خط فورد للتجميع	
	1913	
الحرب العالمية الأولى		النبلاء المتناحرون
1918-1914		يقسمون الصين
		1928-1916
الثورة الروسية		
1917		
السيريالية		ذروة القومية الهندية
حوالي 1918		1947-1919
عصبة الأمم		ذروة الثورة الاجتماعية
1946-1920		في المكسيك
		1940-1920
الثورة الفاشية في إيطاليا		
1922		
موت لينين		
1924		
ديكتاتورية ستالين	تجارب هوثورن التي قام	
1953-1924	بها إلتون مايو	

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
	1924	
		النظام القومي في الصين
		(تشانج كاي/ تشيك)
		1949-1928
الكساد الكبير	الكساد الكبير	انتصار المتشردين في اليابان
1939-1929	1939-1929	1936
الثورة النازية في ألمانيا	برنامج الرئيس روزفلت الجديد	اليابان تغزو الصين
	في الولايات المتحدة	1937
	لانعاش الاقتصاد الأمريكي	
	من خلال تدخل الدولة	
1933	1939 -1933	
الحرب العالمية الثانيه	خمود الثورة المكسيكية	
1945-1939	حوالي 1940	
انقسام أوروبا إلى	الحرب العالمية الثانية	
شرق وغرب	1945-1941	
1945		
حصول المرأة على حق	انتشار الصناعات التخليقية	
الاقتراع: فرنسا وإيطاليا	في الاقتصاد الأمريكي	
1946-1945	حوالي 1945	
مشروع مارشال الأمريكي	الحرب الباردة مع روسيا	بريطانيا تغادرالهند
1947	حوالي 1946	1947
حلف الأطلنطي (الناتو)		الانتصار الشيوعي
		في الصين
1949		1949
انتعاش ألمانيا الغربية		الثورات في أفريقيا
حوالي 1949		ضد الاستعمار، والاستقلال
		حوالي 1949
		استقلال أندونسيا
		1949
	الحرب الكورية	
	1953-1950	
موت ستالين	الشيوعية الكوبية	
1953	حوالي 1959	
نهاية مستعمرات إنجلترا	حرب الولايات المتحدة في فيتنام	الانقسام الصيني/ الروسي

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
وفرنسا وبلجيكا في أفريقيا		
1962-1957	1975-1964	حوالي 1960
احتجاجات العمال والطلبة	ديموقراطية شيلي الماركسية	الثورة الثقافية
		في الصين
1968	1974 -1970	1967-1966
السوق الأوروبية المشتركة		
تضم انجلترا		
1973		
الكساد والتضخم	استقالة نيكسون	
حوالي 1973	1974	
مكاسب الأحزاب		موت ماو
الاشتراكية والشيوعية		1976
في غرب أوروبا		
1976 -1974		
		الصين تفتح أبوابها
		للغرب
		1978
	زيادة حدة أزمة الطاقة	خلع شاه إيران
	1979	1979

المؤلف في سطور:

كافين رايلي

* مؤرخ أمريكي، ورئيس جمعية التاريخ العالمي (1982- 1983) وعضو الجمعية التاريخية الأمريكية.

*متخرج في جامعة رتجرز بالولايات المتحدة.

* له عدة مؤلفات أهمها:

- الكتاب الذي بين يدي القارئ (ويعد نموذجا خاصا ومتميزا في تدريس التاريخ من خلال قضايا وموضوعات).

- مجموعة من المقالات والدراسات

- وكتاب عن تدريس التاريخ عامة وتاريخ الحضارة خاصة.

المترجمان في سطور:

د. عبد الوهاب عمد المسيري

* أستاذ بكلية البنات (جامعة عين شمس) معار لجامعة الملك سعود بالرياض. (قسم الأدب الإنجليزي والمقارن).

* شغل وظيفة خبير الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام حتى عام 1975.

* عمل مستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية بهيئة الأمم المتحدة بين عامى1975- 1979.

* من مؤلفاته:

- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية.



قصة الانثروبولوجيا

تأليف: د. حسين فهيم

(وهو يعد لطبعة جديدة منها ستصدر خلال عام أن شاء الله)

- الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية.

- الأيديولوجية الصهيونية: دراسة في علم اجتماع المعرفة-جزآن (صدر في سلسلة عالم المعرفة).

د. هدى عبد السميع حجازي

* أستاذة مساعدة بكلية البنات (جامعة عين شمس) معارة لجامعة الملك سعود بالرياض.

* دكتوراه في الأصول الفلسفية والاجتماعية من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة عام 1979

* من مؤلفاتها:

- كتاب مهنة التعليم

- مقالات في التربية وفي النظام التعليمي في إسرائيل.

المراجع في سطور:

د. فؤاد زكريا

* من مواليد بور سعيد بجمهورية مصر العربية (1927)

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة عين شمس عام 1956.

* رأس تحرير مجلة الفكر المعاصر وتراث الإنسانية في مصر.

* من أعماله المنشورة:

- اسبينوزا ونظرية المعرفة

- الإنسان والحضارة

- التعبير الموسيقي

- مشكلات الفكر والثقافة

- ترجمة ودراسة لجمهورية أفلاطون

- ترجمة العقل والثورة (ماركيوز)

- ترجمة حكمة الغرب-جزآن (صدر في سلسلة عالم المعرفة)

* يعمل حاليا رئيسا لقسم الفلسفة بجامعة الكويت، ومستشارا لسلسلة عالم المعرفة.